लाल बहादुर शास्त्री राष्ट्रीय प्रशासन अकादमी
L.B.S. National Academy of Administration

मसूरी
MUSSOORIE

पुस्तकालय
LIBRARY

अवाप्ति संख्या
Accession No. 11776

वर्ग संख्या
Class No. Gor 330.122

पुस्तक संख्या
Book No. Lute

GEORG LUKÁCS

DER JUNGE HEGEL

GEORG LUKÁCS

DER JUNGE HEGEL

UND DIE PROBLEME DER KAPITALISTISCHEN GESELLSCHAFT

AUFBAU-VERLAG BERLIN

Ausgabe für die Deutsche Demokratische Republik
Der Vertrieb in Westberlin, in Westdeutschland und im Ausland
ist nicht gestattet

Copyright 1948 by Europa Verlag A.-G. Zürich
Alle Rechte vorbehalten · Aufbau-Verlag GmbH, Berlin W 8
Printed in Germany · Lizenz-Nr. 301. 120/228/53
Satz und Druck: C. G. Röder, Leipzig · III/18/2

MICHAIL ALEXANDROWITSCH
LIFSCHITZ

in Verehrung und Freundschaft
gewidmet

VORWORT

Dieses Buch wurde im Spätherbst 1938 vollendet. Der baldige Kriegsausbruch verhinderte für viele Jahre sein Erscheinen. Als 1947/48 die Drucklegung möglich wurde, habe ich den Text einer gründlichen Durchsicht unterworfen; infolge meiner vielfachen Inanspruchnahme war mir jedoch die Berücksichtigung der seit 1938 erschienenen Hegelliteratur nur zum geringsten Teil möglich. Die vorliegende neue Ausgabe für die Deutsche Demokratische Republik wurde nochmals durchgesehen; abgesehen von stilistischen Verbesserungen wurden in ihr kaum Veränderungen vorgenommen.

Über die methodologischen Gesichtspunkte, die den Verfasser geleitet haben, findet der Leser in der Einleitung ausführliche Information. Auch in dieser Hinsicht sehe ich keinen Grund, meine Ausführungen von vor sechzehn Jahren einer Revision zu unterwerfen. Die Versuche in Frankreich, Hegel in existentialistisch-irrationalistischem Sinne zu „modernisieren" — wie vor allem in dem bekannten Buch von J. Hippolyte — geben nicht die geringste Veranlassung, an meinen Ausführungen etwas zu ändern oder sie auch nur zu ergänzen. Die prinzipielle Kritik am Hegelianismus der imperialistischen Periode bezieht sich auch auf die französischen Bestrebungen einer Neuinterpretation Hegels, so sehr es selbstverständlich ist, daß die äußeren wie inneren Bedingungen einer solchen „Hegelrenaissance" vielfach von denen in Deutschland verschieden sein müssen.

Für die deutschen Leser meiner sonstigen, oft später geschriebenen Werke seien hier einige wenige Bemerkungen gestattet. Die Darstellung der Entwicklung des jungen Hegel ergänzt in mancher Hinsicht das, was ich über die Geschichte der deutschen Philosophie und Literatur in anderen Studien zu formulieren versucht habe. So vor allem hat man hier ein positives Gegenbild zur „klassischen" Periode des Irrationalismus, die ich in meinem Buch: „Die Zerstörung der Vernunft" dargestellt habe. Derselbe

Kampf, der dort als Kampf Schellings und seiner Nachfolger analysiert wird, erscheint in diesem Buch von der Seite Hegels als Kritik und Überwindung des Irrationalismus, freilich als bloß negativ-kritisches Motiv zur Begründung der neuen idealistisch-dialektischen Methode. Die gegenseitige Ergänzung der beiden Werke geht aber noch weiter. In den vorliegenden Hegelstudien konnte es erst positiv geklärt werden, warum gerade die Hegelsche Philosophie der große Gegner der Irrationalisten dieser Periode war, warum diese — mit Recht — in Hegel den prägnantesten Vertreter des bürgerlich-philosophischen Fortschritts ihrer Zeit bekämpft haben, und zugleich, warum ihre Kritik der Dialektik des Historismus in Hegels idealistischen Fehlern und Schranken reale Anhaltspunkte, Vorwände für eine — relativ — zutreffende Kritik finden konnte. Darstellung und Kritik der Hegelschen Jugendentwicklung geben damit auch den Grund an, weshalb mit Nietzsche, nachdem der wissenschaftliche Sozialismus als Hauptfeind des Irrationalismus aufgetreten ist, auch jene Spuren einer philosophischen Fundiertheit verlorengehen mußten, die der Irrationalismus zu Zeiten des jungen Schelling noch besaß. Um die nicht nur unmittelbare, sondern zuweilen weit vermittelte Rolle von Marx in der deutschen Gedankenentwicklung ganz zu verstehen, ist eine wirkliche Kenntnis Hegels — seiner Größe und seiner Grenzen — unbedingt notwendig.

Nicht minder wichtig ist diese Frage für das Verständnis der deutschen Literatur in ihrer Blütezeit. In meinen Studien über Hölderlin oder Heine, vor allem aber in denen über Goethes „Faust" habe ich auf diese Beziehungen vom Standpunkt der deutschen Dichtung aus hingewiesen. Wenn nun in diesem Buch die „Phänomenologie des Geistes" im Mittelpunkt der Darlegungen steht, wobei natürlich auch hier die tiefe gedankliche und ideelle Verwandtschaft mit dem „Faust" aufgezeigt wird, so erhält der aufmerksame Leser eine vielleicht nicht nutzlose Ergänzung zu der früher veröffentlichten Analyse des Goetheschen Werks, in der naturgemäß die Proportionen umgekehrt sein mußten. Ähnlich ist die Lage in bezug auf fast alle Problemkomplexe der fortschrittlichen deutschen Literatur. Da die ideologische Abrechnung mit der reaktionären Romantik eine zentrale Frage der deutschen Literaturgeschichte ist, da deren Vertreter desto maßloser verherrlicht wurden, je reaktionärer sie waren, da die deutsche Literaturgeschichte der imperialistischen Periode, wo sie nicht offen und militant reaktionär auftrat, den Gegensatz zwischen deutscher Klassik und Romantik aus der Welt zu schaffen versuchte, ist die gedankliche Her-

stellung der richtigen Verhältnisse eine wichtige wissenschaftliche Aufgabe.

Sie ist aber zugleich eine solche, die sofort ins allgemein Kulturpolitische umschlägt. In einer Zeit, in der das deutsche Volk seinen Weg sucht, in der wichtige Teile der deutschen Intelligenz noch nicht entschlossen sind, ob sie eine Richtung nach vorwärts oder nach rückwärts einschlagen wollen, ist die richtige Einsicht in die geistigen Kämpfe der Vergangenheit zugleich ein Kompaß für die Zukunft. Der Verfasser war stets bemüht, mit seinen philosophischen und literaturgeschichtlichen Arbeiten den sich hier ergebenden großen Aufgaben zu dienen. Er meint, daß die Klärung der Philosophie von Hegel selbst, wie ihrer Beziehungen zu den progressiven und reaktionären Tendenzen seiner Zeit, ebenfalls dazu verhelfen kann, diese so wichtige und aktuelle Frage besser zu erhellen.

In solchen ideologischen Entscheidungen spielt die Frage, wie man zu Marx steht, eine entscheidende Rolle. Dabei ist nicht bloß wichtig, wie man zu Marx als Denker und als Politiker, als Philosophen, Ökonomen und Historiker steht, sondern auch das Verständnis dafür, was Marx für die deutsche Kultur bedeutet hat und bedeutet. Thomas Mann schrieb vor ungefähr drei Jahrzehnten: „Ich sagte, gut werde es erst stehen um Deutschland, und dieses werde sich selbst gefunden haben, wenn Karl Marx den Friedrich Hölderlin gelesen haben werde –, eine Begegnung, die übrigens im Begriffe sei, sich zu vollziehen. Ich vergaß, hinzuzufügen, daß eine einseitige Kenntnisnahme unfruchtbar bleiben müßte.“ Das ist schon an und für sich ein verheißungsvolles Kulturprogramm; insbesondere wenn man – wie der Verfasser dieses Buches es hier und anderswo versuchte – den echten Hölderlin wiederherstellt. Es wäre aber eine gefährliche Illusion, zu meinen, daß dieses Programm sich im deutschen Volk bereits auch nur einigermaßen verwirklicht hätte. Und doch ist das Herausfallen von Marx aus dem deutschen Kulturbewußtsein breiter Schichten eine ungeheure Schwäche, die sich täglich und stündlich auf allen Gebieten des Lebens äußert. Das deutsche Volk, das objektiv schwächere revolutionäre Traditionen als andere Nationen besitzt, kann sich nicht den Luxus gestatten, auf diesen Zentralwert zu verzichten.

Viele Wege führen zu diesem Ziel. Einer von ihnen ist, die spezifischen deutschen Wurzeln des Marxschen Lebenswerks aufzuzeigen und damit klarzumachen, wie tief Marx mit der progressiven deutschen Entwicklung von Lessing bis Heine, von Leibniz bis Hegel und Feuerbach verbunden ist, wie tief deutsch sein Werk vom Gedankenaufbau bis zur Sprach-

gebung ist. Eine richtige historische Analyse Hegels, die von vornherein ihn aus der Perspektive von Marx betrachtet und auslegt, kann ein Beitrag auch zur Lösung dieser Aufgabe sein.

Natürlich ist das vorliegende Buch in erster Linie eine wissenschaftliche Untersuchung philosophischer und philosophiegeschichtlicher Tatsachen und Zusammenhänge. Sein Wert hängt davon ab, wie weit es diese Fragen zu einer größeren Klärung, als sie bisher erreicht war, gebracht hat. Jedoch keine Erkenntnis ist eine isolierte. Die richtige Einsicht in Hegels Entwicklung wirft alle Fragen auf, die wir soeben kurz skizzierten, und das Buch hat auch die Absicht, in diesen Richtungen klärend zu wirken. Über Gelingen oder Mißlingen kann der Verfasser selbst kein Votum haben. Es ist aber seine Pflicht, seine Absichten dem Leser unverhüllt vorzulegen.

EINLEITUNG

Die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der klassischen deutschen Philosophie ist ein wichtiges, noch nicht restlos geklärtes Problem der marxistischen Geschichte der Philosophie. Obwohl die Klassiker des Marxismus wiederholt auf die außerordentliche Wichtigkeit dieser Frage hingewiesen haben, obwohl Engels Kant, Fichte und Hegel unter die Ahnen der Philosophie der revolutionären Arbeiterbewegung eingereiht hat, obwohl Marx, Engels, Lenin und Stalin in verschiedenen tiefschürfenden Arbeiten die zentralen Fragen dieses Komplexes glänzend durchleuchtet haben, ist diese Geschichte noch lange nicht durchgearbeitet.

Wir sind noch nicht einmal bei einer konkreten historischen Klärung der Fragestellungen, bei einer konkreten Analyse der vorhandenen Tatsachen und Texte, bei einer radikal durchgeführten Kritik der wichtigsten, falschen, irreführenden bürgerlichen Theorien dieser Entwicklung angelangt.

Die Deutung des historischen Entstehens und der Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie war in der bürgerlichen Wissenschaft lange Zeit von der genialen, wenn auch idealistisch verzerrten und in mancher Hinsicht schematisierten Auffassung von Hegel selbst bestimmt. Der geniale historische Gedanke Hegels besteht in der Feststellung des inneren, dialektischen Zusammenhanges der philosophischen Systeme miteinander. Er hat als erster die Geschichte der Philosophie aus einer Sammlung von Anekdoten und Biographien, aus metaphysischen Feststellungen über die Richtigkeit oder Falschheit einzelner Anschauungen einzelner Philosophen zu der Höhe einer wirklichen historischen Wissenschaft erhoben. In bezug auf die Geschichte der klassischen deutschen Philosophie bedeutet diese Konzeption folgendes: Hegel sieht in der „Transzendentalphilosophie“, in der „kritischen“ Philosophie Kants den Ausgangspunkt für jenen Aufschwung der dialektischen Philosophie des Idealismus, als dessen Gipfelpunkt und Abschluß er mit Recht sein eigenes System betrachtet, und er zeigt mit großem Scharfsinn und tiefem Eindringen in die wichtigsten Probleme der Dialektik (Ding an sich und seine Erkennbarkeit, Antinomie und Lehre vom Widerspruch usw.), wie aus den Widersprüchen und Halbheiten des Kantschen Systems die zentrale Fragestellung Fichtes entsprang, wie dessen

Widersprüche und ungelöste Fragen zu Schelling und dann zu ihm selbst weitergetrieben haben.

In alledem ist viel Wahres und auch für die marxistische Geschichte der Philosophie Wichtiges. Aber indem Hegel als objektiver Idealist in der Philosophie die Selbstbewegung des Begriffs sieht, ist er gezwungen, auch hier die Zusammenhänge auf den Kopf zu stellen. Engels zeigt wiederholt, daß die einzelnen philosophischen Systeme zwar unmittelbar an die ungelösten Probleme ihrer Vorgänger anknüpfen, aber als materialistischer Dialektiker zeigt er immer wieder, daß dieser rein philosophische Zusammenhang nur die Oberfläche des wirklichen Zusammenhanges darstellt, daß die Geschichte der Philosophie zu den wirklichen, tiefergehenden objektiven Gründen der Entwicklung der Philosophie hinabsteigen muß. Wenn die unmittelbare Erscheinungsweise der Geschichte der Philosophie zur „problemgeschichtlichen", „immanenten" Auseinanderfolge der einzelnen philosophischen Systeme idealistisch verabsolutiert wird, wie dies bei Hegel selbst geschieht, so muß dadurch auch jener richtige Kern, der in der Feststellung solcher Zusammenhänge vorhanden ist, in übertriebener, verzerrter Form erscheinen. Dies hat schon bei Hegel selbst zur Folge, daß die Ungleichmäßigkeit und Verschlungenheit der realen Geschichte der Philosophie auch dieser Periode vernachlässigt werden muß und die in der Wirklichkeit sehr komplizierten Widerspiegelungen realer Vorgänge der Geschichte, sowie die wissenschaftlichen Versuche, die Ergebnisse der Entwicklung der Naturwissenschaft dialektisch zu erfassen, auf den „immanenten" Zusammenhang einiger — freilich sehr wichtiger — Kategorien reduziert werden.

Dadurch entsteht ein Schema der Erfassung der philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge, das im Laufe des späteren Niedergangs der bürgerlichen Philosophie zu ganz unwissenschaftlichen Verdrehungen und Verzerrungen der Geschichte geführt hat.

Diese schematisch „immanente" Auffassung der Geschichte der Philosophie dringt dann in der Periode der II. Internationale auch in die Auffassung von Marxisten wie Plechanow und Mehring ein. Die philosophiegeschichtlichen Konzeptionen des menschewisierenden Idealismus sind sehr stark von den Fehlern und Schwächen der Hegelschen Auffassung der Geschichte der Philosophie beeinflußt. Erst durch die Überwindung dieser Fehler, durch die Erkenntnis des philosophischen Fortschritts, den die Lenin-Stalinsche Periode des Marxismus repräsentiert, durch das Studium der philosophischen Werke Lenins und Stalins, sind wir in die Lage versetzt, auch zu diesen Problemen konsequent marxistisch-leninistisch Stellung nehmen zu können. Bei einer solchen Geschichte der klassischen deutschen Philosophie, bei einem solchen kritischen Studium ihrer Entwicklung

spielen die in den letzten Jahrzehnten neuentdeckten und herausgegebenen Werke von Marx und Engels ebenfalls eine entscheidende Rolle.

In der bürgerlichen Philosophie selbst überdauert die Hegelsche Konzeption der Geschichte der Philosophie nicht lange die Niederlage der bürgerlichen Revolution von 1848. Schon vor dieser Zeit sind viele tief unter Hegel stehende, der wirklichen Geschichte feindliche Auffassungen aufgetreten. Die wichtigste dieser unhistorischen Konzeptionen, die Arthur Schopenhauers, begann erst nach der Revolution von 1848 auf weite Kreise einen Einfluß auszuüben. Der Grundgedanke Schopenhauers besteht darin, daß er in den Versuchen Fichtes, Schellings und Hegels, über die Widersprüche Kants hinauszugehen, eine große *Verirrung* erblickt. Die Philosophie soll nach Schopenhauer zu der einzig richtigen Methode, zu der Kants zurückkehren; alles andere sei nur Betrug, leeres Geschwätz, Scharlatanerie. Schopenhauer liquidiert also einerseits die ganze dialektische Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie und fordert eine Rückkehr zur metaphysischen Auffassung der Wirklichkeit. Andererseits „reinigt" er Kant selbst von allen seinen Schwankungen in der Richtung des Materialismus; er bringt Kant und Berkeley auf einen Nenner. (In mancher Hinsicht liegt die Wirkung des sonst anders gearteten Herbart auf ähnlicher Linie.)

Diese Auffassung, die im Grunde eine vollkommene Annullierung der Geschichte der klassischen deutschen Philosophie bedeutet, tritt bei den später auftretenden Neukantianern in einer noch spießbürgerlicheren Form auf. Am deutlichsten ist dies in den Werken von Otto Liebmann („Kant und die Epigonen" 1865 usw.) zu sehen. Mit Liebmann gewinnt jener deutsche Neukantianismus philosophisch die Oberhand, der aus Kant einen hundertprozentigen Subjektivisten und Agnostiker macht, der jedes Bestreben, die objektive Wirklichkeit, so wie sie unabhängig vom Bewußtsein ist, zu erkennen, als „unwissenschaftliche Metaphysik" ablehnt. Damit wird im Neukantianismus die Schopenhauersche Linie der Geschichte der Philosophie, nämlich die Auffassung der nachkantischen Philosophie als einer großen Abirrung von der einzig richtigen subjektivistischen Linie Kants, prosaischer, ohne Schopenhauers pittoreske Schimpferei, konsequent durchgeführt. Hegel wird als „toter Hund" behandelt.

Diese Auffassung bestimmt die meisten in der Mitte des vorigen Jahrhunderts geschriebenen Darstellungen der Geschichte der klassischen deutschen Philosophie, insbesondere der Hegels. Allerdings leben in dieser Periode noch einige Überbleibsel des nationalliberal und seicht gewordenen Hegelianismus. Ihre Auffassung drückt sich in den bekannten Geschichten der Philosophie von Kuno Fischer und J. E. Erdmann aus. Die wichtigste Schrift jedoch, die in dieser Periode über Hegel erschienen ist, die

von Rudolf Haym, ist im Grunde genommen ein großes Pamphlet gegen die „Unwissenschaftlichkeit“ des Objektivismus und der Dialektik bei Hegel.

Erst in der imperialistischen Periode beginnt wieder das Studium der klassischen deutschen Philosophie. Die ideologischen Bedürfnisse der imperialistischen Bourgeoisie Deutschlands befriedigt der liberale Neukantianismus immer weniger. Immer stärker treten Richtungen auf, die zwar die agnostizistischen Grundlagen des Neukantianismus unberührt lassen, jedoch eine reaktionäre Erneuerung des objektiven Idealismus erstreben (Erneuerung der Romantik, „Lebensphilosophie“, Husserlsche Phänomenologie, Diltheysche „Realpsychologie“ usw.). Im intimen Kontakt mit diesen reaktionären Strömungen erfolgt eine Erneuerung der klassischen deutschen Philosophie, in erster Linie Hegels, und in engem Zusammenhang damit wird das Problem ihrer Geschichte aufgeworfen mit der *Tendenz*, sowohl über den Schematismus der späten Hegelianer, wie über das Verwerfen in Bausch und Bogen seitens der orthodoxen Neukantianer hinauszugehen.

Die „Renaissance“ der klassischen Philosophie in der imperialistischen Periode ist daher keine Erneuerung oder Weiterführung der Hegelschen Dialektik, keine Konkretisierung des Hegelschen Historismus, sondern ein Versuch, die Hegelsche Philosophie im Dienste des imperialistisch-reaktionären Umbaus des Neukantianismus auszunützen. Darum richtet sich die Polemik der Theoretiker und Historiker der Anfänge des Neuhegelianismus hauptsächlich gegen jene Argumente der Periode der Diskreditierung Hegels, die Kant und Hegel einander ausschließend gegenübergestellt haben. Der imperialistische Neuhegelianismus ignoriert vollständig jene tiefe und vernichtende Kritik, die Hegel am Kantschen Subjektivismus und Agnostizismus geübt hat. Seine Grundthese ist: die *Einheit* der klassischen deutschen Philosophie, vor allem die Einheit von Kant und Hegel. Alle diese Philosophen (Windelband, J. Ebbinghaus, Brunstäd usw.) bemühen sich, nachzuweisen, daß *alle* Probleme der Hegelschen Philosophie bereits bei Kant vorhanden sind, daß Hegel nur all das bewußt und explizite gemacht hat, was bei Kant unbewußt und implizite vorhanden war. Damit entsteht eine Konzeption der Geschichte, die nur dem äußeren Scheine nach eine Wiederholung und Erneuerung des Hegelschen Schemas der Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie ist, eine Konzeption, die sämtliche idealistischen und aus der schematischen Konstruktion folgenden Fehler in gesteigertem Maße enthält. In Wirklichkeit ist aber diese Konzeption derjenigen Hegels völlig entgegengesetzt. Während Hegel selbst bei allen seinen Vorgängern ihre vom Standpunkt des objektiven Idealismus und der Dialektik rückständigen Fehler hart kritisierte, zugleich

jedoch jene Züge, in denen Ansätze zur Stellung und Lösung dialektischer Probleme vorhanden waren, energisch hervorhob und sie ihrer historischen Bedeutung nach würdigte, gehen die imperialistischen Neuhegelianer einen entgegengesetzten Weg. Sie führen Hegel auf Kant zurück, das heißt, sie anerkennen bei Hegel nur das, was sich mit dem Kantischen Agnostizismus mühelos vereinbaren läßt. Sie schrauben die ganze Entwicklungsgeschichte der klassischen deutschen Philosophie auf ein kantisches Niveau herab. Ganz klar kann man diese Tendenz noch im Neuhegelianismus der Nachkriegszeit — der vielfach mit anderen, noch offener reaktionären Motiven arbeitet — sehen. Hermann Glockner, der Herausgeber der neuen Hegelausgabe, einer der Führer des Neuhegelianismus der Nachkriegszeit, hat es auf dem ersten Hegelkongreß klar ausgesprochen: „Die Hegelfrage ist heute in Deutschland zunächst eine Kantfrage."

Wir können hier nur kurz auf die allgemeinen klassenmäßigen Grundlagen und politischen Hintergründe dieser Veränderung der Hegelauffassung hinweisen. Eine Gegenüberstellung mag die veränderte Lage beleuchten. Wenn seinerzeit Haym Objektivismus und Dialektik der Hegelschen Philosophie bekämpft hat, so war dabei seine Haupttendenz eine liberale, freilich bereits eine zum Nationalliberalismus neigende. Für alle Fälle hat er die Anschauungen Hegels, bei völligem Verkennen ihres dialektischen Charakters, als reaktionäre abgelehnt und dabei gemeint, daß die Beseitigung der Hegelschen Philosophie die Ausbildung einer liberalen Ideologie erleichtern werde. Für den bekannten Historiker der imperialistischen Periode, Friedrich Meinecke, der mit den südwestdeutschen Neukantianern (Windelband, Rickert) eng verbunden war, ist dagegen die Hegelsche Philosophie eine Vorläuferin der Bismarckschen Politik und Staatsauffassung. Die Erneuerung des Hegelianismus hängt also sehr eng damit zusammen, daß in der deutschen Bourgeoisie jene Widerstände gegen die Bismarcksche Form der Reichsgründung, gegen den scheinkonstitutionellen reaktionären Charakter der deutschen Verfassung, die zu Hayms Zeit, wenn auch mit liberaler Zaghaftigkeit und Inkonsequenz, noch lebendig waren, bereits vollständig erloschen sind. Der Neuhegelianismus soll die Weltanschauung einer konkreten und positiven, vollständigen „Versöhnung" mit der Staatsform Deutschland weltanschaulich fördern. Es ist also klar, daß dabei in jeder Hinsicht gerade die reaktionären Denkmotive der Hegelschen Philosophie in den Vordergrund treten müssen.

Solche reaktionären Denkmotive kommen aber selbstverständlich nicht nur aus dem unmittelbar politisch-historischen Gebiet. Die von uns bis jetzt behandelten Neuhegelianer haben eine Erweiterung und Modernisierung des Neukantianismus erstrebt, indem sie seinen Geltungsbereich

auf die ganze Geschichte der klassischen deutschen Philosophie ausgedehnt haben. Dies hat aber noch lange nicht allen reaktionären ideologischen Bedürfnissen der imperialistischen Periode genügt. Wir haben bereits von der zunehmenden Bedeutung irrationalistischer, „lebensphilosophischer" Strömungen gesprochen. Die große Popularität, die die Diltheysche Form der Erneuerung des Hegelianismus erlangt hat, hängt gerade damit zusammen, daß hier die Hegelsche Dialektik in der Richtung der philosophischen Rezeption des Irrationalismus verfälscht worden ist. In dieser Hinsicht hat die Monographie Diltheys über den jungen Hegel (1906) einen Wendepunkt in der deutschen Hegelauffassung bedeutet. Vom Standpunkt der Geschichte der Philosophie ist dabei das Wesentliche, daß Dilthey den imperialistisch-reaktionären Tendenzen der Erneuerung der Romantik darin entgegenkommt, daß er Hegel — unter Außerachtlassung oder Verdrehung der wichtigsten historischen Tatsachen — in den engsten Zusammenhang zur philosophischen Romantik bringt.

Der Neuhegelianismus der Nachkriegszeit geht im Wesentlichen auf jenen Wegen, die Dilthey bezeichnet, freilich unter Ausnützung der philosophischen Ergebnisse der anderen Strömungen des Neuhegelianismus. In seinem für die spätere Entwicklungsphase des Neuhegelianismus entscheidenden Buch „Von Kant zu Hegel" sagt Richard Kroner: „Dialektik ist der zur Methode, der rational gemachte Irrationalismus." Und das allgemeine Bestreben dieser Neuhegelianer — wie es sich in den Reden von Kroner, Glockner usw. auf den verschiedenen Hegelkongressen deutlich widerspiegelt — ist es, mit Hilfe der Hegelschen „Versöhnung", unter scheinbarer Anwendung der Hegelschen Methode der Geschichte der Philosophie, eine „Synthese" sämtlicher philosophischer Strömungen der Gegenwart (die des Faschismus mitinbegriffen) zu vollziehen.

Es ist kein Zufall, daß am Anfang dieser ganzen Entwicklung die Hegelmonographie Diltheys steht, die den *jungen* Hegel zum zentralen Gegenstand hat. Dilthey hat in der Übergangsperiode der Entwicklung Hegels, in den Krisenmomenten dieses Überganges gewisse Denkmotive zu entdecken vermeint, die er zur irrationalistisch-mystischen Interpretation der Hegelschen Philosophie für verwertbar hielt. Er hat schon lange vorher die Gestalt von Hegels Jugendfreund und Gefährten gerade in dieser Periode, Hölderlin, entsprechend umgefälscht. (Eine ausführliche Kritik dieser reaktionären Verfälschung Hölderlins habe ich in meinem Aufsatz über dessen „Hyperion" gegeben. „Goethe und seine Zeit." Aufbau-Verlag, Berlin 1950.) Die Diltheysche irrationalistische Auffassung der Hegelschen Philosophie führt bestimmte Tendenzen der deutschen Auflösung des Hegelianismus in die Interpretation Hegels zurück. Der berühmte Hegelianische Ästhetiker F. Th. Vischer hat sich in seiner späten Periode gegen die eigenen

Hegelianischen Anfänge gewendet und der Hegelschen Dialektik eine irrationalistische Mythentheorie gegenübergestellt. Dilthey führt nun diese Theorie in die Interpretation der Hegelschen Philosophie zurück. (Über diese Zusammenhänge vergleiche meinen Aufsatz „Karl Marx und Friedrich Theodor Vischer" im Buch „Beiträge zur Geschichte der Ästhetik", Aufbau-Verlag, Berlin 1953.)

Die Diltheysche Auffassung Hegels ist — wie wir gesehen haben — für die spätere Entwicklung des Neuhegelianismus ausschlaggebend geworden. Und damit beginnt die Figur des jungen Hegel, die bei Kuno Fischer oder Haym eine episodische Rolle spielt, immer mehr ins Zentrum des Interesses der Erforschung des Hegelianismus zu treten. Immer energischer werden die zumeist nicht zur Veröffentlichung bestimmten Entwürfe und Notizen Hegels so interpretiert, daß durch sie die Gestalt eines „echt deutschen", d. h. mystisch-irrationalistischen, dem Faschismus genehmen Philosophen entstehen könnte. Den Gipfelpunkt dieser Entwicklung bezeichnet die Monographie Th. Haerings über Hegel (I. Band 1929).

Obwohl hier der Höhepunkt der Verfälschung der Geschichte der Philosophie in Deutschland in bezug auf Hegel erreicht worden ist, hat diese Bewegung doch den Nutzen gebracht, daß die bisher zerstreuten, versteckten, vergessenen Jugendmanuskripte Hegels endlich zur Herausgabe gelangt sind. Auf diese Weise beginnen wir das Material für die Jugendentwicklung Hegels einigermaßen zu überblicken.

Ich gebe im Folgenden die wichtigsten dieser Veröffentlichungen, auf die wir in unserer konkreten Erforschung der Jugendentwicklung Hegels ununterbrochen werden zurückkommen müssen:

Hegels Theologische Jugendschriften. Tübingen 1907. Herausgegeben von Hermann Nohl. (Später zitiert als: „Nohl".)

„Die Verfassung Deutschlands" und „System der Sittlichkeit", beides herausgegeben in den „Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie Hegels" von G. Lasson, Leipzig 1923. (Später zitiert als „Lasson".)

„Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie Hegels". Herausgegeben von G. Lasson, Leipzig 1923. (Im Folgenden zitiert als „Jenenser Logik".)

Die Vorlesungen Hegels aus der Zeit unmittelbar vor der „Phänomenologie des Geistes", herausgegeben unter dem Titel „Jenenser Realphilosophie", Band I und II von J. Hoffmeister, Leipzig 1931. (Im Folgenden zitiert als „Realphilosophie".)

„Dokumente zu Hegels Entwicklung", herausgegeben von J. Hoffmeister, Stuttgart 1936. (Im Folgenden zitiert als „Hoffmeister".)

Alle diese Veröffentlichungen geben ein ziemlich reiches, bis jetzt noch so gut wie überhaupt nicht ausgenütztes Material über die Entstehungs-

geschichte der Hegelschen Dialektik. Die Arbeit an dieser Entstehungsgeschichte wird stellenweise erleichtert durch die philologische Arbeit, die im Zusammenhang mit der Herausgabe und Ausnützung dieser Texte geleistet worden ist. Nohl, Hoffmeister, Haering, Rosenzweig und andere haben anhand der sicher datierten Briefe und Manuskripte eine genaue chronologische Untersuchung der Manuskripte Hegels durchgeführt. Sie haben die genaue datierte Chronologie der Änderung seiner Handschrift festgestellt und mit Hilfe dieser Anhaltspunkte die einzelnen Manuskripte teils genau, teils ungefähr datiert. Solange diese Datierung nicht von uns überprüft werden kann, müssen wir sie dort, wo nicht sehr wichtige philosophische inhaltliche Bedenken gegen sie auftauchen, auch für unsere Chronologie als Grundlage akzeptieren.

Dies bedeutet jedoch noch lange nicht, daß wir alle Dokumente der Jugendentwicklung Hegels überhaupt oder in einem wissenschaftlich brauchbaren Zustand besitzen. Die ursprünglichen Herausgeber des Hegelschen Nachlasses sind mit diesem Material unerhört leichtfertig und nachlässig umgegangen. Ein Teil der wichtigsten Manuskripte Hegels ist, wie es scheint, endgültig verloren. So z. B. die ersten ökonomischen Manuskripte aus seiner Frankfurter Periode, vor allem der große Kommentar zu Steuarts Werken. Wir werden im zweiten Kapitel klar sehen, welchen Verlust das Verlorengehen gerade dieses Manuskriptes für die Erforschung der Entwicklung der ökonomischen Anschauungen Hegels bedeutet. Rosenkranz, der es noch in der Hand gehabt hat, hatte von der Bedeutung der Ökonomie für Hegels Anschauungen keine Ahnung. Aus seinen Bemerkungen allein könnten wir uns gar keine Vorstellung über sie bilden. Wir sind also gerade an einem entscheidenden Wendepunkt von Hegels Entwicklung auf Kombinationen, auf Schlüsse aus zerstreuten Bemerkungen, auf Rückschlüsse aus etwas späteren Werken usw. angewiesen.

Aber auch bei Manuskripten, die Rosenkranz ganz oder teilweise herausgegeben hat, sind die Grundlagen der wissenschaftlichen Verwertung sehr schwankend. Er hat z. B. historische Notizen Hegels aus der Berner Periode, philosophische Bemerkungen aus der Jenaer Zeit in seiner Lebensbeschreibung Hegels – freilich nur teilweise – abgedruckt, jedoch ohne etwas darüber zu sagen, in welche Phase dieser Perioden die betreffenden Bemerkungen gehören. Dies zu bestimmen, wäre für ihn, dem die Manuskripte selbst vorgelegen haben, nicht allzu schwer gewesen. Heute, nachdem die Manuskripte verlorengegangen sind, ist man auch hier auf Kombinationen angewiesen. Die sachliche Bedeutung der veröffentlichten Bemerkungen für die Entwicklung Hegels ist sehr groß, mitunter sogar ausschlaggebend. So enthalten die Berner Notizen einige Bemerkungen zur

Französischen Revolution. Es wäre hier sehr wichtig, die Chronologie genau zu bestimmen, um die einzelnen Phasen von Hegels Stellungnahme zu diesen Fragen zu sehen; z. B. um zu sehen, auf welche Ereignisse der Französischen Revolution sie unmittelbar reagieren. Noch wichtiger wäre die Kenntnis der genauen Chronologie bei den Jenaer philosophischen Notizen. Bekanntlich kämpfte Hegel in Jena zuerst mit Schelling zusammen gegen Kant und Fichte, um sich dann in der Einleitung zur „Phänomenologie des Geistes" auch gegen Schelling selbst zu wenden. Diese Jenaer Notizen enthalten nun kritische Bemerkungen über die Schüler Schellings und auch über Schelling selbst. Es ist klar, daß gerade hier die genaue Kenntnis des Zeitpunktes, in welchem Hegel sich scharf kritisch gegen Schelling gewendet hat, sicherlich zu einer Zeit, in der er noch nicht öffentlich gegen ihn aufgetreten ist, die Jugendentwicklung Hegels viel konkreter zeigen würde, als dies heute noch objektiv möglich ist. In der Ausnützung eines solchen Materials kann man also nur die allgemeine Periode der Entstehung als gesicherte Grundlage betrachten.

Doch trotz all diesen Lücken und Mängeln liegt uns ein verhältnismäßig großes Material für die Jugendentwicklung Hegels vor. Und da der faschisierende Neuhegelianismus diese Periode dazu benutzt hat, um aus Hegel einen den Faschisten genehmen Irrationalisten zu machen, ist es eine nicht unwesentliche Aufgabe, diese Geschichtsfälschungen mit den historischen Tatsachen zu konfrontieren. Dies um so mehr, als die Stimmen der „neuesten Wissenschaft" auch in das marxistische Schrifttum eingedrungen sind, den Umstand ausnützend, daß die Marxisten sich bis jetzt mit der Jugendentwicklung Hegels so gut wie überhaupt nicht beschäftigt haben. So haben die Pseudomarxisten in der Zeit des Hegeljubiläums 1931 die Diltheysche Auffassung der Jugendentwicklung Hegels wörtlich übernommen und verbreitet.

Aber das Interesse an der Jugendentwicklung Hegels geht über die polemische Zertrümmerung faschistischer Geschichtslügen hinaus. Betrachtet man mit marxistischen Augen diese Entwicklung, so muß man sehen, daß es sich dabei um eine sehr wichtige Phase der *Entstehungsgeschichte der Dialektik* in Deutschland handelt. Es ist auch für die richtige marxistische Auffassung der reifen Werke Hegels nicht gleichgültig, auf welchen Wegen Hegel zu seinen Anschauungen gelangt ist. Seine Stellung zu seinen Vorgängern, zu Kant, Fichte und Schelling, rückt dadurch in eine viel konkretere Beleuchtung als bisher. Die Legende von der Beziehung Hegels zur Romantik zeigt sich in ihrer vollen Nichtigkeit und Haltlosigkeit. Mit einem Wort — was für einen Marxisten sowieso klar ist —: man kann den späteren Hegel unvergleichlich besser verstehen, wenn man die Entstehungsgeschichte seines Systems verfolgt hat, wenn nicht, wie in der philosophiegeschichtlichen Behandlung durch Hegel selbst, etwa die reifen Werke Schellings mit den

reifen Werken Hegels unmittelbar, ohne die beiderseitige Genesis zu untersuchen, verbunden und kontrastiert werden.

Die Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Philosophie wirft aber zugleich jene großen historischen Fragen auf, durch die die allgemeine Grundlage der Entwicklung der klassischen Philosophie in Deutschland, der Entfaltung der dialektischen Methode in ihr bis zur Hegelschen Fassung der Dialektik, gebildet wurde. Die vorliegende Arbeit erhebt nicht den Anspruch, diese außerordentlich große Frage auch nur im Zusammenhang mit der persönlichen Entwicklung Hegels in ihrer ganzen Breite aufzuwerfen. Sie wird sich nur auf *eine Komponente* der Entwicklung, auf die gesellschaftlich-geschichtliche, beschränken.

Denn in der Entstehung der Dialektik in der klassischen deutschen Philosophie spielt die damals herrschende Entwicklungskrise in den Naturwissenschaften, spielen die außerordentlich wichtigen, die Grundlagen der bisherigen Naturwissenschaft umwälzenden Entdeckungen, die Entstehung der neuen Wissenschaft der Chemie, das Aufwerfen der genetischen Probleme in den verschiedensten Naturwissenschaften usw., eine geradezu entscheidende Rolle. Engels schildert in seinem Buch über Feuerbach sehr ausführlich den Einfluß dieser Umwälzung der Naturwissenschaften auf die Krise des metaphysischen Denkens und auf das Drängen der Philosophie in die Richtung der dialektischen Erfassung der Wirklichkeit.

Dieser sehr wichtige Entwicklungsprozeß ist bis jetzt in seiner Gesamtheit noch nicht wirklich untersucht worden. Die bürgerliche Geschichte der Philosophie hat lange Zeit hochmütig auf die „naturphilosophischen Spekulationen“ der klassischen deutschen Philosophie herabgesehen. In der Mitte und am Ende des 19. Jahrhunderts waren Marx und Engels die einzigen, die die realen Probleme dieser Periode trotz ihrer nicht nur idealistischen, sondern oft geradezu unsinnig mystischen Erscheinungsform klar gesehen und gewürdigt haben. Engels schreibt hierüber im Vorwort zum „Antidühring“: „Es ist viel leichter mit dem gedankenlosen Vulgus à la Karl Vogt über die alte Naturphilosophie herzufallen, als ihre geschichtliche Bedeutung zu würdigen. Sie enthält viel Unsinn und Phantasterei, aber nicht mehr als die gleichzeitigen unphilosophischen Theorien der empirischen Naturforscher, und daß sie auch viel Sinn und Verstand enthält, fängt man seit der Verbreitung der Entwicklungstheorie an einzusehen ... Die Naturphilosophen verhalten sich zur bewußt-dialektischen Naturwissenschaft wie die Utopisten zum modernen Kommunismus.“ Die marxistische Erforschung dieser Zusammenhänge setzt eine breite und tiefe Kenntnis der konkreten Entwicklungsgeschichte sämtlicher Naturwissenschaften voraus. Der Verfasser dieses Buches hält sich nicht für kompetent, diese Fragen auch nur anzuschneiden. Mit diesen Bemerkungen sollte nur

die notwendige Einseitigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit der vorliegenden Studie dem Leser vor die Augen gestellt werden.

Diese Ergänzung ist nicht nur aus den oben angegebenen Gründen notwendig, wichtig und aktuell. Es muß noch hinzugefügt werden, daß die gegenwärtige reaktionäre Philosophie der imperialistischen Periode sich viel positiver zur Naturphilosophie stellt als ihre Vorgänger. Durch diese Wendung wird jedoch die Frage nur noch mehr verwirrt und verzerrt. Denn die heutigen positiven Beurteiler der Naturphilosophie greifen aus dieser gerade den Unsinn, gerade die Mystik, gerade das wissenschaftlich Reaktionäre heraus und wollen sie auf diese Weise als ein Kampfmittel gegen die wissenschaftliche Auffassung der Natur überhaupt gebrauchen. Die Erforschung des wirklichen Zusammenhanges zwischen der damaligen Entwicklung der Naturwissenschaft und der Entstehung der dialektischen Methode schließt also zugleich einen Kampf gegen die wissenschaftsfeindlichen Theorien des Faschismus und seiner Vorläufer ein.

Unsere Studie wird sich mit einem anderen, ebenfalls außerordentlich wichtigen Fragenkomplex der Entstehungsgeschichte der Dialektik in der klassischen deutschen Philosophie beschäftigen, nämlich mit der Einwirkung der großen politisch-sozialen Ereignisse der Periode, in erster Linie der Französischen Revolution und ihrer Folgen auf das Heranwachsen der dialektischen Denkweise in Deutschland.

Auch die Geschichte der Einwirkungen der Französischen Revolution auf Deutschland ist ein noch lange nicht genügend erforschtes Gebiet. Die bürgerliche Geschichtswissenschaft, besonders die nach 1848, war stets bemüht, alle revolutionär-demokratischen Bestrebungen im deutschen Leben in vollständige Vergessenheit zu versenken. Von den vielen Deutschen, die sich der Französischen Revolution unmittelbar angeschlossen haben, wissen wir heute außerordentlich wenig. Georg Forster ist der einzige, der, weil er als Naturforscher und Publizist schon früher allgemein bekannt war, nicht vollständig in Vergessenheit geraten ist, obwohl eine wirklich marxistische Untersuchung seiner Tätigkeit und seiner Werke auch heute noch fehlt. Aber Forster ist nur einer von vielen, und eine wirkliche Übersicht der Einwirkung der Französischen Revolution wäre nur möglich, wenn man bei der Erforschung dieser Tatsachen sowohl in die Breite wie in die Tiefe gehen würde. Dabei müßte man natürlich versuchen, die Stimmung breiter Volksmassen ebenfalls zu erforschen. Aus Goethes Memoirenwerk ist es z. B. — trotz der außerordentlich großen Vorsicht seiner Ausdrucksweise — klar ersichtlich, wie tief die allgemeine Meinung von den Ereignissen in Frankreich aufgewühlt war.

Eine solche Untersuchung darf aber niemals außer acht lassen, wie zurückgeblieben Deutschland in jener Zeit sowohl in ökonomisch-sozialer als auch

in politischer Hinsicht gewesen ist. Die einzelnen Äußerungen und Stellungnahmen von Deutschen zur Französischen Revolution müssen stets von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet werden. Man darf also nicht jene politischen Kategorien, die in Frankreich selbst als notwendige Konsequenzen der realen Klassenkämpfe entstanden sind und sich entwickelt haben, ohne weiteres mechanisch auf die ideologischen Reflexe dieser Geschehnisse im zurückgebliebenen Deutschland anwenden. Man denke z. B. daran, daß in Frankreich selbst die Girondisten lange Zeit an den Versammlungen des Jakobinerklubs teilnahmen und erst die Verschärfung der wirklichen Klassenkämpfe die eigentliche klare Differenzierung der Parteien hervorgebracht hat. Es wäre deshalb mechanisch und falsch, einzelne deutsche Stellungnahmen und Äußerungen mit den politischen Etiketten der Französischen Revolution selbst kennzeichnen zu wollen, wo doch jene reale soziale Differenzierung sich in Deutschland erst viel später herausgebildet hat.

Dazu kommt noch ein anderes außerordentlich wichtiges Problem, das zentrale Problem der bürgerlichen Revolution in Deutschland. Es ist bekannt, daß Lenin die Herstellung der nationalen Einheit der Deutschen als die zentrale Frage dieser Revolution in Deutschland bezeichnet hat. Nun bringt der Enthusiasmus über die Französische Revolution notwendigerweise einen gewaltigen Aufschwung des nationalen Gefühls in Deutschland hervor, ein starkes Streben nach Liquidierung der feudal-absolutistischen kleinstaatlichen Zerstückeltheit und nationalen Ohnmacht, eine tiefe Sehnsucht nach einem freien, einheitlichen und starken Deutschland. Jedoch die weltgeschichtlichen Grundlagen dieser Tendenzen bergen einen unauflösbaren Widerspruch in sich. Marx schreibt über den Befreiungskampf der Spanier gegen Napoleon, daß sich darin – wie in jeder ähnlichen Freiheitsbewegung dieser Zeit – „Reaktion mit Regeneration paart“. Dieser tiefe Ausspruch von Marx ist vollinhaltlich wahr für das damalige Deutschland. Einerseits gehen die Revolutionskriege der französischen Republik notwendigerweise in Eroberungskriege über. Und wenn die napoleonischen Eroberungen auch insbesondere im Rheinland die feudalen Überreste beseitigen und damit objektiv die Aufgaben der bürgerlichen Revolution erfüllen, so müssen doch diese Eroberungen zugleich die Zerrissenheit und Ohnmacht des deutschen Volkes steigern. Anderseits sind infolge der sozialen Zurückgebliebenheit Deutschlands die nationalen Bewegungen von einer reaktionären Mystik erfüllt. Sie sind nicht imstande, das Joch der kleinen Fürsten revolutionär abzuwerfen, um dann einen demokratischen nationalen Widerstand gegen die napoleonische Eroberung zu organisieren. Ja, sie sind so schwach, daß sie diese Frage nicht einmal aufwerfen können und den nationalen Widerstand im Bündnis, unter der Führung der reak-

tionären Monarchien Preußen, Österreich usw. zu organisieren versuchen. Sie müssen deshalb mit historischer Notwendigkeit objektiv zu Beförderern jener Reaktion werden, die nach dem Sturz Napoleons ganz Deutschland beherrscht hat.

Diese objektiven Widersprüche finden wir im Leben, im Denken und in den Taten aller hervorragenden Deutschen dieser Periode. Mag es sich um Heerführer und Staatsmänner wie Freiherr vom Stein, Gneisenau oder Scharnhorst, um Dichter wie Goethe und Schiller, um Philosophen wie Fichte und Hegel handeln: ihr ganzes Lebenswerk ist von diesen Widersprüchen und deren Unlösbarkeit beherrscht.

Die historische Darstellung dieser Periode hat also die komplizierte und doppelte Aufgabe, stets zugleich das große weltgeschichtliche Ereignis und dessen verzerrte Widerspiegelung im zurückgebliebenen Deutschland vor Augen zu halten. Marx hat diesen Zusammenhang in bezug auf Kant in der „Deutschen Ideologie" klar ausgesprochen; er findet in dessen Denken einen Nachklang des „auf wirklichen Klasseninteressen beruhenden französischen Liberalismus in Deutschland"; und er fügt sogleich hinzu, daß durch die Zurückgebliebenheit Deutschlands hier eine wesentliche Verzerrung der Probleme stattfindet. „Kant", führt Marx aus, „trennte daher diesen theoretischen Ausdruck von den Interessen, die er ausdrückt, machte die materiell motivierten Bestimmungen des Willens der französischen Bourgeoisie zu *reinen* Selbstbestimmungen des ‚*freien Willens*', des Wollens an und für sich, des menschlichen Wollens und verwandelte ihn so in rein ideologische Begriffsbestimmungen und moralische Postulate." Hier ist von Marx mit unvergleichlicher Schärfe einer der wesentlichen Gründe aufgedeckt worden, weshalb diese philosophische Entwicklung in Deutschland eine idealistische sein mußte. Und damit bezeichnet Marx ebenfalls scharf und klar jene unvermeidlichen Verzerrungen der Probleme, die der philosophische Idealismus notwendig produzieren mußte.

Jedoch mit einer derartigen genetischen Ableitung des idealistischen Charakters der klassischen deutschen Philosophie, mit einer solchen energischen Kritik ihrer idealistischen Schwächen sind die historischen Probleme dieser Epoche der Geschichte der Philosophie keineswegs erschöpft. Marx selbst hebt in seinen Thesen über Feuerbach die positive Seite des klassischen Idealismus energisch hervor. Nach einer Kritik des bloß anschauenden Charakters des alten Materialismus sagt er: „Daher geschah es, daß die *tätige* Seite im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde, — aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt." Damit spricht Marx die wesentlichen Prinzipien einer richtigen und fruchtbaren, echt historischen Kritik der Hegelschen Philosophie aus, einer Kritik, wie er sie selbst in

seinen Jugendschriften, wie sie viele Jahrzehnte später Lenin in seinen genialen Bemerkungen zu Hegels Werken gegeben hat.

Die Aufgabe des Historikers der klassischen deutschen Philosophie besteht also darin, die für die Dialektik fruchtbare Wirkung dieser „tätigen *Seite*" konkret herauszuarbeiten. Er muß gleichzeitig zeigen, wie infolge der Widerspiegelung großer welthistorischer Ereignisse im zurückgebliebenen Deutschland diese idealistische Abstraktion von der realen menschlichen Tätigkeit entstanden ist, und zugleich, wie in dieser abstrakten und teilweise verzerrten Widerspiegelung der Wirklichkeit bestimmte allgemeine Prinzipien der Tätigkeit, der Bewegung usw. in genialer Weise erfaßt worden sind. Denn die Aufgabe des Historikers der Philosophie wäre sehr einfach, einseitig und beschränkt, wenn sie sich darauf reduzieren würde, die negativen Konsequenzen der Zurückgebliebenheit Deutschlands festzustellen. Die welthistorische Rolle, die die klassische deutsche Philosophie für das menschliche Denken gespielt hat, ist eine geschichtliche Tatsache, die ebenfalls aus den damaligen konkreten gesellschaftlichen Umständen marxistisch abgeleitet werden muß.

So haben Marx und Engels die klassische deutsche Philosophie kritisiert. Ihre Tradition ist aber in der Periode der II. Internationale auch auf diesem Gebiet verschwunden. Auch hier hat erst Lenin die Linie von Marx wieder aufgenommen, erneuert und weitergeführt. Er schreibt über die Kantkritik seiner Zeitgenossen: „1. Plechanow kritisiert den Kantianismus (und den Agnostizismus überhaupt) mehr vom vulgär-materialistischen als vom dialektisch-materialistischen Standpunkt, *insofern* er ihre Gedankengänge nur à limine *verwirft*, sie aber nicht *richtigstellt* (wie Hegel Kant richtigstellte), dadurch, daß er sie vertiefen, verallgemeinern, erweitern, daß er den *Zusammenhang* und die *Übergänge* aller und jeder Begriffe aufzeigen würde. 2. Die Marxisten kritisierten (am Anfang des 20. Jahrhunderts) die Kantianer und die Anhänger Humes mehr auf Feuerbachsche (und Büchnersche) als auf Hegelsche Art." Es ist klar, daß diese wichtigen Bemerkungen Lenins sich auch vollinhaltlich auf die Methodologie der historischen und kritischen Behandlung der Hegelschen Philosophie beziehen.

Engels hat in einem Brief schön und überzeugend nachgewiesen, wie die philosophische Hegemonie nacheinander von England an Frankreich, von Frankreich an Deutschland abgegeben wurde, und daß auch auf dem Gebiet der Philosophie keineswegs immer das wirtschaftlich und gesellschaftlich am meisten entwickelte Land die führende Rolle gespielt hat; daß in den einzelnen Ländern keineswegs der Höhepunkt der wirtschaftlichen Entwicklung mit dem der Philosophie zusammenfällt; daß also auch auf diesem Gebiet das Gesetz der ungleichmäßigen Entwicklung herrscht.

Die fruchtbaren und genialen Züge der klassischen deutschen Philosophie sind mit ihrer gedanklichen Widerspiegelung der großen Weltereignisse dieser Periode aufs engste verknüpft. Ebenso sind die Schattenseiten nicht nur der allgemein idealistischen Methode, sondern auch der konkreten Durchführung an einzelnen Punkten Spiegelbilder des zurückgebliebenen Deutschland. Aus dieser sehr komplizierten Wechselwirkung muß der lebendige dialektische Zusammenhang in der Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie herausgearbeitet werden.

Wir wiederholen: die zentralen geschichtlichen Ereignisse, deren gedankliche Spiegelbilder wir hier zu untersuchen haben, sind die Französische Revolution und die auf sie folgenden großen Klassenkämpfe in Frankreich mit ihrer Einwirkung auf die innerdeutschen Probleme. Und man kann im Allgemeinen sagen, daß die großen ideologischen Vertreter dieser Periode desto größer sind, je stärker die welthistorischen internationalen Ereignisse im Vordergrund ihres Interesses stehen. Die Philosophie Fichtes ist an der Unlösbarkeit der Widersprüche der nationaldemokratischen Revolution in Deutschland innerlich in die Brüche gegangen. Dagegen sind in Goethes Dichtung, in der „Phänomenologie des Geistes" und in der „Logik" Hegels Werke entstanden, die auf die ganze ideologische Entwicklung seit ihrem Entstehen eine ausschlaggebende Wirkung ausgeübt haben.

Aber Hegels Stellung in dieser Entwicklung, seine Orientiertheit auf die größten, welthistorisch bedeutsamen Ereignisse seiner Periode hat noch einen besonderen Zug, der ihn von allen seinen Zeitgenossen auf dem Gebiete der Philosophie unterscheidet. Hegel hat nicht nur die in Deutschland höchste und gerechteste Einsicht in das Wesen der Französischen Revolution und der Napoleonischen Periode, sondern ist zugleich der einzige deutsche Denker, der sich ernsthaft mit den Problemen der *industriellen Revolution* in England auseinandergesetzt hat; der einzige, der die Probleme der klassischen englischen Ökonomie mit den Problemen der Philosophie, mit denen der Dialektik in Zusammenhang brachte. Marx zeigt in der „Deutschen Ideologie", wie die ökonomischen Gedanken bei den französischen Materialisten eine abstrakt-philosophische Fassung erhielten, die den ideologischen Bedürfnissen der sich zur Revolution vorbereitenden Bourgeoisie entsprach. Und er zeigt weiter, wie diese Gedanken dann nach England zurückkehren, um dort eine ökonomisch konkretere Fassung zu erhalten, die jedoch bei den Ideologen der bereits herrschenden Bourgeoisie notwendig zu einer vollständigen philosophischen Verflachung führen mußte. (Vgl. Marx über Bentham.) Andererseits gehört die sehr verschiedenschichtige Opposition gegen die sozialen und ökonomischen Auswirkungen des kapitalistischen Aufschwungs zu einem der wichtigsten Auslösungs-

momente der Romantik. Hegel ist in der dialektischen Erfassung dieser Probleme von der Benthamschen Flachheit ebenso weit entfernt wie von dem falschen und reaktionären romantischen „Tiefsinn". Er strebt vielmehr danach, die wirkliche innere Struktur, die wirklichen treibenden Kräfte seiner Gegenwart, des Kapitalismus, gedanklich zu erfassen, die Dialektik seiner Bewegung zu ergründen.

Es wäre falsch, diese Tendenz der Hegelschen Philosophie auf jene Bemerkungen zu beschränken, in denen er sich ausdrücklich und unmittelbar mit den Problemen der kapitalistischen Gesellschaft auseinandersetzt. Diese Auseinandersetzung bestimmt vielmehr den ganzen Aufbau seines Systems, die Eigenart und die Größe seiner Dialektik. Gerade hier liegt eine der wichtigsten Quellen seiner philosophischen, seiner dialektischen Überlegenheit über seine Zeitgenossen. Unsere Studie stellt sich die Aufgabe, diese Wechselwirkung für die Entwicklung des jungen Hegel wenigstens andeutungsweise, skizzenhaft aufzuzeigen. Sie wird darauf hinweisen, wie an einem entscheidenden Krisenpunkt seiner Entwicklung, zur Zeit seines Irrewerdens an den revolutionären Idealen der großen zeitgenössischen Revolution, gerade die Auseinandersetzung mit der politischen Ökonomie, mit den ökonomischen Verhältnissen Englands ihm den Kompaß gegeben hat, um aus diesem Labyrinth seinen Weg zur Dialektik zu finden. Und wir werden dort konkret zu zeigen versuchen, welche große Bedeutung das Erfassen der ökonomischen Probleme für das Entstehen des bewußt dialektischen Denkens beim jungen Hegel gehabt hat.

Diese Auffassung der Hegelschen Philosophie ist nichts weiter als der Versuch, auf seine Jugendentwicklung jene geniale Auffassung anzuwenden, die Marx 1844 in seinen „Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten" ausgesprochen hat: „Das Große an der Hegelschen *Phänomenologie* ... ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt ... daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift."

Marx zeigt hier, wie sehr die Hegelsche Philosophie eine analoge gedankliche Bewegung zur klassischen englischen Ökonomie ist. Freilich: während dort die konkreten Probleme der bürgerlichen Gesellschaften in ihrer konkreten ökonomischen Gesetzmäßigkeit erscheinen, gibt Hegel nur die abstrakte (idealistische) Widerspiegelung ihrer allgemeinen Prinzipien; andererseits jedoch ist Hegel der einzige, der den dialektischen Charakter dieser Bewegung erfaßt und von hier aus zur allgemeinen Dialektik überhaupt fortschreitet. (Ich muß den Leser hier wieder daran erinnern, daß mit alledem — wie wir bereits hervorgehoben haben — nur eine Seite der Entstehung der Hegelschen Dialektik berührt wird.)

Nach unseren bisherigen Ausführungen wird es dem Leser klar sein, daß diese großartige Auffassung der Dialektik der menschlichen Gesellschaft eben eine *idealistische* Dialektik ist, mit allen jenen Fehlern, Schranken und Verzerrungen, die der Idealismus notwendig in die Auffassung der Dialektik hineintragen muß. Die Aufgabe dieser Studie ist es eben, die lebendige Wechselwirkung der bedeutenden und der schwachen Seiten der Entstehung der Hegelschen Dialektik in ihren einzelnen Etappen konkret aufzuzeigen. Der Verfasser hofft, daß sehr bald Arbeiten folgen werden, die die Einseitigkeit seiner historischen Fragestellung ergänzen und korrigieren; Arbeiten, die sich mit dem Einfluß der Naturwissenschaften auf die Entstehung der Hegelschen Dialektik befassen. Erst wenn solche Arbeiten vorliegen, wird die Entwicklung Hegels in ihrer Gesamtheit klar und übersichtlich vor uns stehen. Sie werden voraussichtlich einiges an dieser Arbeit, das aus der Einseitigkeit ihrer Fragestellung notwendig entspringt, konkretisieren und verbessern. Der Verfasser hofft jedoch, daß er die Entwicklung Hegels — so weit sie aus dem bisher bekannten Material überhaupt erfaßbar ist — in ihren *Grundzügen* richtig dargestellt hat.

Hat unsere Studie diesen ihren Zweck erreicht, so hat sie einen methodologischen Gesichtspunkt der Geschichte der Philosophie in den Vordergrund gestellt, dessen Bedeutung weiter reicht als das Eröffnen des richtigen Verständnisses für die Jugendentwicklung Hegels. Wir meinen den inneren Zusammenhang zwischen Ökonomie und Philosophie, zwischen Ökonomie und Dialektik. Die Darstellung der Geschichte der Philosophie sah sich im Laufe der Zeit immer stärker gezwungen, zur Aufdeckung und Darstellung der tieferen Zusammenhänge über die philosophischen Problemkomplexe im engeren Sinne hinauszugehen und ihre Aufmerksamkeit auf das historische Wachstum des menschlichen Gedankens in der breiten Totalität des wissenschaftlichen Erfassens der konkreten Wirklichkeit zu richten. Es ist natürlich, daß dabei die Naturwissenschaften im Vordergrund standen und stehen. Die Untersuchung der Wechselwirkung zwischen Naturwissenschaft einerseits und philosophischer Methodologie, Erkenntnistheorie und Logik andererseits hat auch nicht unbeträchtliche Ergebnisse gezeitigt, obwohl sie dauernd daran litt, daß sie im Kantischen, oder Berkeley-Humeschen Agnostizismus den Gipfelpunkt, den methodologischen Maßstab erblickte und darum an den komplizierten Wechselbeziehungen zwischen philosophisch bewußter, wenn auch idealistischer Dialektik (deutsche Naturphilosophie) und der aus der naturwissenschaftlichen Praxis herauswachsenden, erkenntnistheoretisch nicht geklärten Dialektik (Lamarck, Darwin usw.) achtlos vorbeiging. Die methodologische Beziehung zwischen Philosophie und gedanklicher Bewältigung der gesellschaftlichen Phänomene ist dagegen bisher beinahe ganz ununtersucht geblieben.

Wir glauben: nicht zufällig. Der Grund liegt in den gesellschaftlichen Verhältnissen selbst und in ihrer Entwicklung. Während in den Anfängen der bürgerlichen Ökonomie die großen Vertreter der neuen Wissenschaft in ihr einerseits die Grundwissenschaft des sozialen Lebens erkannten, andererseits in den ökonomischen Kategorien mit richtiger naiver Unbefangenheit *Beziehungen zwischen den Menschen* erblickten, dringt später die Fetischierung der ökonomischen Kategorien, die die Entwicklung des Kapitalismus mit objektiver Notwendigkeit in steigendem Maße vollzieht, immer tiefer und entscheidender in die Methodologie der Sozialwissenschaften ein. Die Methodologie arbeitet immer ausschließlicher mit solchen fetischisierten Kategorien, ohne zu den Beziehungen zwischen den Menschen (und zu ihren, durch diese vermittelten, Beziehungen zur Natur) durchzudringen; sie wird – parallel mit dieser Entwicklung und in starkem Maße infolge dieser Entwicklung – aus der Grundwissenschaft des gesellschaftlichen Lebens eine der zahlreichen streng spezialisierten Einzelwissenschaften. Da nun auch die Philosophie – vorwiegend – diesen Weg der Spezialisierung zur Einzelwissenschaft gegangen ist, ist es verständlich, daß die Philosophen gar nicht auf den Gedanken gekommen sind, sich methodologisch vom besonderen Studium der Entwicklung der ökonomischen Kategorien befruchten zu lassen.

Wir wiederholen: die alten Ökonomen standen ganz anders zu diesen Fragen. Galiani sagt: „Der Wert ist ein Verhältnis zwischen Personen", und noch zur Zeit der Auflösung der Ricardoschule wird dieser Charakter der ökonomischen Kategorien, z. B. von Th. Hodgskin, bewußt und energisch hervorgehoben. Diese wichtige Erkenntnis ist jedoch nur die halbe Wahrheit. Indem Marx die oben angeführten Worte Galianis zitiert, kommentiert er sie so: „so hätte er hinzusetzen müssen: unter dinglicher Hülle verstecktes Verhältnis"; und in seiner kritischen Analyse von Hodgskin führt Marx aus: „Hodgskin sagt also mit anderen Worten: Die Wirkungen einer bestimmten gesellschaftlichen Form der Arbeit werden der Sache, den Produkten dieser Arbeit zugeschrieben; das Verhältnis selbst wird in *dinglicher* Gestalt verphantasiert. Wir haben gesehen, daß dies ein spezifisches Charakteristikum der auf Warenproduktion, auf Tauschwert beruhenden Arbeit ist, und daß dieses Quidproquo sich in der Ware, dem Gelde (was Hodgskin nicht sieht) und noch potenzierter im Kapital zeigt. Die Wirkungen, die die Dinge als gegenständliche Momente des Arbeitsprozesses haben, werden ihnen im Kapital zugeschrieben als von ihnen besessen in ihrer Personifizierung, Selbständigkeit gegen die Arbeit. Sie würden aufhören, diese Wirkungen zu haben, wenn sie aufhörten, in dieser *entfremdeten Form* sich der Arbeit gegenüber zu verhalten. Der *Kapitalist* als Kapitalist ist bloß die Personifikation des Kapitals, der mit eigenem Willen, Persönlichkeit be-

gabten Schöpfung der Arbeit im Gegensatz zur Arbeit. Hodgskin faßt dieses als rein subjektive Täuschung auf, hinter der sich der Betrug und das Interesse der ausbeutenden Klassen versteckt. Er sieht nicht, wie die Vorstellungsweise aus dem realen Verhältnis selbst entspringt, wie das letztere nicht Ausdruck der ersteren ist, sondern umgekehrt."[1]

Damit befinden wir uns im Zentrum der Wechselbeziehung zwischen ökonomischen und philosophischen Kategorien: die dialektischen Kategorien der Gesellschaftswissenschaften erscheinen als gedankliche Spiegelbilder jener Dialektik, die sich objektiv, unabhängig von Wissen und Willen der Menschen in ihrem Leben abspielt, deren Objektivität die soziale Wirklichkeit zu einer „zweiten Natur" macht. Ein weiteres Nachdenken zeigt ferner, daß gerade in dieser Dialektik der Ökonomie, wenn richtig erfaßt, die ursprünglichsten, grundlegenden, am meisten ausschlaggebenden Beziehungen zwischen den Menschen zum Ausdruck gelangen; daß gerade hier das Terrain ist, wo die Dialektik des gesellschaftlichen Lebens in ihrer unverfälschten Weise studiert werden kann. Es ist deshalb keineswegs zufällig, daß die Geburtsstunde des dialektischen Materialismus – vom Standpunkt der Wissenschaftslehre – mit der Entdeckung dieser Dialektik des ökonomischen Lebens zusammenfällt. Die „geniale Skizze" von Friedrich Engels über die ökonomischen Kategorien in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" und die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte" von Marx bezeichnen klar diesen Anfang Es ist auch keineswegs zufällig, daß im letzteren Werk eine Analyse einerseits des dialektischen Wesens der Anschauungen der ökonomischen Klassiker, andererseits der ökonomischen Grundlagen von Hegels „Phänomenologie des Geistes" gegeben wird.

Wie der Leser sehen wird, sind diese Ausführungen von Marx für unsere Studie ausschlaggebend geworden. Wir haben über sie aber auch deshalb etwas ausführlicher gesprochen, weil wir meinen, daß hier sich ein Tor für eine fruchtbare methodologische Erweiterung der Geschichte der Philosophie öffnet. Unsere Studie untersucht die Wechselbeziehung zwischen der Entwicklung der ökonomischen Anschauungen Hegels und zwischen seiner rein philosophischen Dialektik, und wir hoffen, daß es uns mit Hilfe dieses neuen Gesichtspunkts gelungen ist, noch nicht erkannte oder bisher unrichtig gesehene Zusammenhänge wissenschaftlich aufzudecken.

Ist aber diese Problemstellung auf Hegel begrenzt? Ist er der einzige bedeutende Denker, in dessen Lebenswerk die Ökonomie eine wichtige Stellung einnimmt? Jeder Kenner der englischen Philosophie wird eine solche Frage sofort energisch verneinen. Er weiß von den Beziehungen, die zwischen Hobbes und Petty obwalten; er weiß, daß Locke, Berkeley und Hume auch Ökonomen waren, daß Adam Smith auch Philosoph gewesen

[1] Marx: Theorien über den Mehrwert, Stuttgart 1921, Bd. III, S. 354f.

ist, daß Mandevilles gesellschaftliche Anschauungen sich von seinen ökonomischen Einsichten überhaupt nicht trennen lassen usw. usw. Er weiß aber auch zugleich, daß der methodologische Zusammenhang etwa zwischen der Ökonomie und der Erkenntnistheorie von Locke ein bisher unerforschtes Gebiet ist, daß die bisherige Literatur sich darauf beschränkt hat, diese Personalunion von Ökonomie und Philosophie biographisch festzustellen und dann beide Betätigungsgebiete der betreffenden Denker nebeneinander getrennt zu behandeln.

Selbstverständlich bestehen solche Zusammenhänge nicht nur in der englischen Philosophie. Seit Platon und Aristoteles, ja seit Heraklit gibt es kaum einen universellen Denker, keinen wirklichen Philosophen, der an diesem Problemkomplex ganz achtlos vorbeigegangen wäre. Dazu ist es freilich keineswegs notwendig, daß die Beschäftigung mit jenen Beziehungen zwischen den Menschen, die in der Neuzeit zum Gegenstand der eigenen Wissenschaft der Ökonomie geworden sind, von den betreffenden Denkern bewußt als besondere Probleme der Ökonomie aufgefaßt wurden, es reicht aus, daß sie in irgendeiner Form zum Problem geworden sind.

Hier — so scheint es dem Verfasser — liegt ein außerordentlich fruchtbares neues Feld der Geschichte der Philosophie vor uns. Er schließt daher diese einleitenden Bemerkungen mit der Hoffnung, daß dieses Feld sehr bald und sehr energisch beackert werden und dieser erste Versuch der Aufdeckung solcher Zusammenhänge rasch von anderen, umfassenderen Arbeiten übertroffen werden möge.

ERSTES KAPITEL

DIE REPUBLIKANISCHE PERIODE DES JUNGEN HEGEL

(Bern 1793–1796)

I

Die „theologische" Periode Hegels: eine reaktionäre Legende

Wie für fast alle bedeutenden Menschen Deutschlands dieser Zeit, so bildet auch für Hegels Entwicklung die *Aufklärung* den Ausgangspunkt. Auch hier liegt ein großes und bisher sehr wenig erforschtes Gebiet für die Geschichte der Philosophie vor. Denn lange Zeit war die deutsche Literatur- und Philosophiegeschichte bemüht, zwischen Aufklärung und klassischer Periode eine chinesische Mauer zu errichten. Man hat in vollständig falscher Weise schon den „Sturm und Drang" als der Aufklärung diametral entgegengesetzt aufgefaßt. Erst in den letzten Jahrzehnten, als die Geschichtswissenschaft angefangen hatte, auch die Aufklärung in einem apologetisch-reaktionären Sinne umzuarbeiten, begann man auf diese Zusammenhänge ein etwas größeres Gewicht zu legen, um mit Hilfe der so aufgefaßten Aufklärung die bedeutenden Menschen der klassischen Periode leichter in reaktionärem Sinne umzuinterpretieren.

Eine marxistische Geschichte der Philosophie wird hier den Klassencharakter der deutschen Aufklärung, wie auch die Einwirkung der französischen und englischen Aufklärung in Deutschland näher untersuchen müssen. Sie wird aufdecken müssen, welche Klassengegensätze innerhalb der deutschen Aufklärung gewaltet haben. Denn es ist sofort ersichtlich, daß die Ideologie der Aufklärung in Deutschland sowohl den Zwecken des kleinstaatlichen Feudalabsolutismus, wie auch denen der sich ideologisch organisierenden bürgerlichen Revolutionäre gedient hat. Diesen Gegensatz innerhalb der Aufklärung hat Marx bereits in der „Deutschen Ideologie" hervorgehoben. Die größere Fortgeschrittenheit Frankreichs und die dementsprechend viel schärfere Klassendifferenzierung, die viel größere Entschiedenheit und Klarheit des Klassenkampfes haben natürlicherweise dort die bedeutenden Aufklärer zu Ideologen der Vorbereitung der bürgerlichen Revolution gemacht. Da in Deutschland die bürgerliche Revolution real nicht auf der Tagesordnung stand, war auch die Wirkung der französischen Aufklärer viel verschwommener und gespaltener als in Frankreich selbst.

Der Feudalabsolutismus und seine Ideologen haben oft versucht, bestimmte Seiten der Aufklärung für ihre eigenen Zwecke auszunützen. Die Opposition, besonders die gesellschaftlich-politische Opposition der deutschen Aufklärer, war dagegen viel schwächer, als sie es in einem ökonomisch entwickelteren Lande gewesen wäre. Und dieser Charakter der deutschen Aufklärung spiegelt sich auch auf allen weltanschaulichen Gebieten wider. Während die Entwicklungslinie in Frankreich immer klarer in die Richtung des entschiedenen Materialismus von Diderot, Holbach und Helvetius geht, wird die deutsche Aufklärung nur von dem Gedanken einer „Vernunftreligion" beherrscht. Atheisten und Materialisten gehören im damaligen Deutschland zu den Ausnahmen, sie sind (wie z. B. J. Ch. Edelmann) zumeist isolierte Einzelgänger. Der äußerste Radikalismus, den die Vorkämpfer der deutschen Aufklärung erreicht haben, ist ein spinozistischer Pantheismus. Und auch das Bekenntnis zu einem solchen, wie bei dem alternden Lessing oder beim jungen Goethe, ruft Entsetzen und Schrecken in die Reihen der durchschnittlichen deutschen Aufklärer hervor. Es ist außerordentlich charakteristisch, daß Lessing seine spinozistischen Anschauungen dem mit ihm sonst eng befreundeten deutschen Aufklärer Moses Mendelssohn nicht mitgeteilt hat, daß deshalb Mendelssohn aufs tiefste erschüttert gewesen ist, als dieser Spinozismus Lessings nach dessen Tod durch die Veröffentlichung des Gesprächs mit F. H. Jacobi bekannt geworden ist.

Der Rahmen dieser Studie gestattet selbstverständlich keine Untersuchung der deutschen Aufklärung selbst. Für unsere Zwecke muß die Feststellung genügen, daß der Unterricht im Tübinger Stift, wo der junge Hegel seine Studienjahre verbracht hatte, im Sinne einer den höfischen Bedingungen angepaßten Aufklärung durchgeführt wurde. Wir besitzen seit kurzer Zeit eine Reihe von Exzerpten (veröffentlicht von Hoffmeister), aus denen ganz klar hervorgeht, daß der junge Hegel mit der ganzen Literatur der deutschen, französischen und englischen Aufklärung sehr intim bekannt war. Auch seine späteren Berner Studien zeigen eine sehr eingehende Beschäftigung mit der Literatur der Aufklärung, die sich nicht nur auf Geschichtswissenschaft und Philosophie beschränkt, sondern auch die Belletristik dieser Periode umfaßt. (So wird z. B. in den Berner Exzerpten ein Roman von Marivaux zitiert.) Den Hauptstock dieser Lektüre bilden besonders anfangs die deutschen Aufklärer. In den bereits erwähnten Tübinger Exzerpten finden wir sie so gut wie alle deutschen Aufklärer, auch die minderen Ranges, nicht nur aufgezählt, sondern auch mehr oder weniger ausführlich behandelt. Besonders im Anfang der Berner Periode wird auch auf das damals sehr berühmte Werk von Mendelssohn: „Jerusalem" wiederholt ausführlich Bezug genommen. Besonders häufig werden

die Schriften und Dichtungen von Lessing herangezogen, in erster Linie „Nathan der Weise".

Aber damit ist der Kreis der Lektüre des jungen Hegel auch in der Tübinger Studienzeit noch lange nicht erschöpft. Aus seinen Studien und Notizen geht sehr deutlich hervor, daß er die Größen der französischen Aufklärung, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Holbach, Rousseau und andere genau kannte. Seine historischen Studien müssen besonders in Bern sehr ausgedehnt gewesen sein. Aus den Exzerpten geht klar hervor, daß er die Werke von Hugo Grotius, Raynalds „Indische Geschichte", Humes „Geschichte Großbritanniens", Gibbons „Niedergang und Fall des römischen Reiches" eingehend studiert hat. Dazu tritt noch die Lektüre von Schillers historischen Werken, einzelner Aufsätze von Benjamin Constant und der Schriften des deutschen Revolutionärs Georg Forster. Daß Hegel die Philosophen und Historiker des Altertums sehr genau gekannt hat, versteht sich unter den Bedingungen der damaligen Bildung von selbst. Wichtig ist hier die Feststellung, daß seine Interpretation der antiken Historiker und Philosophen durchweg in der Richtung der französisch-englischen Aufklärung liegt. Auch der junge Hegel sieht – wie wir dies in den folgenden Ausführungen detailliert zeigen werden – in der antiken Stadtrepublik (Polis) nicht eine vergangene gesellschaftliche Erscheinung, die unter bestimmten konkreten Bedingungen entstanden und untergegangen ist, sondern das ewige Muster, das unerreichte Vorbild für eine aktuelle Umänderung von Gesellschaft und Staat.

Schon aus alledem ist die Richtung der Lektüre des jungen Hegel klar ersichtlich. In den inneren Richtungskämpfen, die durch die ganze deutsche Aufklärung hindurchgehen, steht der junge Hegel in steigendem Maße auf der Seite des demokratischen linken Flügels, der jene Züge der deutschen Aufklärung kritisiert und bekämpft, welche aus der Anpassung an den deutschen Kleinstaatabsolutismus entstanden sind. Die Entwicklung von Tübingen nach Bern verläuft gerade in der Richtung, daß im Interesse des jungen Hegel immer stärker die französischen und englischen Aufklärer die deutschen verdrängen. Und so weit er sich in der Berner Periode auf deutsche Aufklärer beruft, gehören sie immer mehr zum radikalen Flügel der deutschen Aufklärung. Es ist also auffallend und bezeichnend, wie oft Hegel in dieser Zeit sich auf die für deutsche Verhältnisse sehr radikale Religionskritik in Lessings eben zitiertem Drama beruft. Es ist ebenfalls auffallend und charakteristisch, daß seine Beurteilung der Beziehung von Antike und Gegenwart, formuliert in der Frage des Verhältnisses der antiken Kunst zur christlichen, auf die Anschauungen zurückgeht, die in Georg Forsters „Ansichten vom Niederrhein" ausgesprochen worden sind. Hegel hat aus diesem Buch ausführliche Exzerpte gemacht; für die Ten-

denz seiner modernen Herausgeber ist es charakteristisch, daß Hermann Nohl zwar gezwungen ist, die Tatsache dieser Exzerpte zuzugeben, sie jedoch, um dem Leser die Beurteilung ihrer Bedeutung für Hegels Entwicklung zu erschweren, in seinem Buch nicht abdruckt.

Wir werden uns im späteren ausführlicher mit der auffallenden Tatsache beschäftigen müssen, daß der junge Hegel gegenüber philosophischen Problemen im engeren Sinne ziemlich gleichgültig gewesen ist. Er hat zwar die antiken Philosophen, Spinoza und Kant gelesen, aber sicher bezeugt ist aus seiner Lektüre Spinozas nur der „Theologisch-politische Traktat". Dessen Studium kann sehr wohl mit seinen religionskritischen und religionshistorischen Studien im Zusammenhang gestanden haben.

In diesem Zusammenhang muß noch die Lektüre von Mosheims Kirchengeschichte erwähnt werden; denn alle modernen Herausgeber und Erklärer der Entwicklung des jungen Hegel legen auf diese Lektüre ein außerordentlich großes Gewicht, indem sie daraus dessen religiöse und theologische Interessen nachweisen wollen. Mit dieser Frage werden wir uns in den folgenden Ausführungen detailliert auseinandersetzen. Hier sei nur so viel erwähnt, daß die bereits angeführten historischen Werke aus der Aufklärungszeit ebenfalls vielfach die Geschichte der Religionen, insbesondere die des Christentums, behandeln. Und während Hegel aus Mosheim nur auf Tatsachen sich beziehende Exzerpte macht, nimmt er in seinen Ausführungen entschieden für die scharfe Kritik des Christentums in den Schriften von Gibbon, Forster usw. Stellung. Daß Hegel in diesem Zusammenhang auch die deutschen Mystiker (Meister Eckhart, Tauler usw.) studiert haben soll, beweist ebenfalls nichts für die Konstruktionen der Dilthey, Nohl und Konsorten. Denn wie wir ebenfalls später ausführlich sehen werden, ist für die damalige Hegelsche Auffassung des Christentums das Sektenwesen von großer Bedeutung. So wie er im Urchristentum dessen sektenhaften Charakter aufgedeckt und kritisiert hat, so wird er sich in dieser Zeit mit historisch-polemischem Interesse mit der Frage der späteren Sekten beschäftigt haben.

Um jedoch zu der Frage der philosophischen Lektüre des jungen Hegel zurückzukehren, so muß natürlich die Kenntnis Kants, die sicherlich in die Tübinger Studentenzeit zurückgeht, vor allem hervorgehoben werden. Für den damaligen Entwicklungsstand, für die damalige Stimmung der jüngeren philosophischen Generation ist es indessen bezeichnend, daß sowohl beim jungen Hegel wie beim jungen Schelling die „Kritik der praktischen Vernunft" im Mittelpunkt des Interesses stand. Bei Hegel noch mehr als bei Schelling. Es ist aus der Berner Zeit keine einzige Bemerkung Hegels auffindbar, die auf eine tiefere Auseinandersetzung mit den Problemen der „Kritik der reinen Vernunft", mit erkenntnistheoretischen Problemen im

engeren Sinn hinweisen würde. Ebenso geht aus dem Briefwechsel mit Schelling klar hervor, daß der junge Hegel sich nur zögernd, ohne brennendes Interesse, mit den ersten Schriften Fichtes beschäftigt, und zu ihnen, so weit dies aus dem vorhandenen Material ersichtlich ist, sehr kritisch gestanden hat. Dagegen ist es sehr charakteristisch, daß die „Briefe über die ästhetische Erziehung" von Schiller eine wahre Begeisterung bei ihm hervorgerufen haben. Und zwar der allgemeinen Tendenz seines damaligen Denkens entsprechend nicht so sehr wegen ihres ästhetisch-philosophischen Gehalts, sondern wegen der scharfen Kritik der modernen Kulturlosigkeit, wegen des Vergleichs dieses kulturellen Zerfalls mit der Größe der antiken Kultur.

All dies bedeutet selbstverständlich nicht, daß der junge Hegel in seiner ganzen Weltanschauung einfach der Aufklärung angereiht werden könnte. Nicht einmal der deutschen Aufklärung. Denn von den Franzosen und Engländern trennt ihn sein von vornherein *idealistischer* Standpunkt. Hegel hat nie ernsthafte Schwankungen in der Richtung des philosophischen Materialismus gehabt, wie viele seiner bedeutenden Zeitgenossen. Lenin hat in seinem „Empiriokritizismus" dieses Schwanken bei Kant festgestellt; in den ganz frühen Arbeiten des jungen Schiller, zur Zeit seines Studiums der Medizin, findet man ebenfalls bestimmte Tendenzen zum Materialismus; und wie stark diese Schwankungen mitunter bei Schelling in seiner naturphilosophischen Periode gewesen sind, werden wir bei der Darstellung von Hegels Jenaer Entwicklungsperiode zeigen können. Hegel ist – viel konsequenter als die genannten Denker – zeit seines Lebens idealistischer Philosoph gewesen. Seine Annäherung an den Materialismus, wie Lenin in seinen Bemerkungen zu Hegels Logik stellenweise konstatiert, sind auf dem Umweg über den objektiven Idealismus, auf dem Umweg über die enzyklopädische Breite seines Wissens und seine nüchterne und unbefangene Beobachtung der Tatsachen entstanden. Sein bewußtes philosophisches Denken ist aber immer idealistisch gewesen.

Wir haben bereits hervorgehoben, daß der junge Hegel in Tübingen und Bern sich nicht sehr eingehend mit eigentlich philosophischen Problemen beschäftigt hat, daß sein Interesse in dieser Zeit niemals auf die Fragen der Erkenntnistheorie gerichtet war. Trotzdem entsteht bei ihm ein einheitlicher Standpunkt in der Beurteilung der Phänomene der Gesellschaft und der Geschichte; es gibt wenig Anzeichen dafür, daß er sich in Bern wirklich eingehend mit naturphilosophischen Problemen beschäftigt hätte. Die philosophischen Grundlagen dieses einheitlichen Standpunktes untersucht aber der junge Hegel nicht philosophisch. Er will, wie viele seiner bedeutenden Zeitgenossen, die Kantsche Fragestellung aus der „Kritik der praktischen Vernunft" auf Gesellschaft und Geschichte anwenden. Dabei bleibt der Ge-

sichtspunkt von Kant in doppelter Hinsicht vorherrschend: einerseits, indem Hegel die gesellschaftlichen Probleme vorwiegend als moralische Probleme auffaßt, andererseits, indem für ihn das Problem der Praxis, d. h. die Umgestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit durch den Menschen, das zentrale Problem seines Denkens bildet.

Jedoch in einem entscheidenden Punkt geht Hegel schon in seiner frühesten Jugend über Kant hinaus. Kant untersucht die moralischen Probleme vom Standpunkt des Individuums; die grundlegende moralische Tatsache ist für ihn das Gewissen. Und er kommt zu einer idealistischen Scheinobjektivität nur dadurch, daß er die gemeinsamen Züge, die allgemeine Gesetzlichkeit der Ethik, die er aufzudecken versucht, in ein fiktives, scheinbar überindividuelles, in Wirklichkeit mystifiziert individuelles Subjekt hineinprojiziert, in das sogenannte „intelligible Ich". Die gesellschaftlichen Probleme erwachsen bei Kant nur sekundär, aus der nachträglichen Verknüpfung der primär untersuchten individuellen Subjekte miteinander.

Dagegen ist der aufs Praktische gerichtete Subjektivismus des jungen Hegel von vornherein kollektiv und gesellschaftlich. Für Hegel bildet immer die Aktivität, die Praxis der Gesellschaft den Ausgangspunkt sowie den zentralen Gegenstand der Untersuchung. Hierin liegt eine Methodologie, die bestimmte Berührungspunkte mit der von Herder hat. Herder hat als erster in der deutschen Aufklärung das Problem der kollektiven gesellschaftlichen Praxis aufgeworfen, ohne jedoch imstande gewesen zu sein, die Art des so handelnden Subjektes und die wirklichen Gesetze seiner Handlungsweise begrifflich klar zu fixieren; es bleibt bei ihm gerade in methodologischer Hinsicht immer ein undurchdringliches Helldunkel bestehen. Der junge Hegel schließt sich in keinem konkret nachweisbaren Punkt an die historischen Untersuchungen Herders an, ja es gibt kein Dokument darüber, daß er je von Herder besonders beeindruckt gewesen wäre. Jedoch die Herderschen Gedanken lagen im damaligen Deutschland sozusagen in der Luft, und es wäre deshalb eine müßige philologische Arbeit, nach Parallelstellen zwischen Herder und dem jungen Hegel zu fahnden.

Wichtig ist jedoch für die ganze Entwicklung Hegels der folgende Punkt: er geht von Herders unaufgeklärtem Begriff des kollektiven Subjekts aus. Er bemüht sich in seiner Berner Periode gar nicht darum, dessen Wesen begrifflich-erkenntnistheoretisch zu klären. Er untersucht vielmehr dieses kollektive Subjekt, dessen Taten und Schicksale im Laufe des geschichtlichen Geschehens, der Umwandlung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Wir werden sehen, daß dabei der Zerfall dieses kollektiven Subjekts in „private" Individuen, deren bloße „Summe" die Gesellschaft nunmehr ausmacht, die entscheidende Rolle spielt.

Der junge Hegel in seiner Berner Periode nimmt, wie wir sehen werden, auch diesen Zerfall als bloße historische Tatsache hin, ohne aus ihr weitgehende philosophische Konsequenzen zu ziehen. Sein Hauptproblem in dieser Periode ist ein praktisches: er stellt sich die Frage, wie dieser Zerfall der kollektiven Subjektivität der antiken Städterepubliken möglich sei. Damit erscheint bei ihm der gedankliche Reflex jener welthistorisch bedeutsamen Illusion, die das Handeln der jakobinischen Führer der Französischen Revolution, der Robespierre oder Saint-Just geleitet hat. Erst nach der Niederlage des Jakobinismus, nach dem Thermidor, taucht in der Frankfurter Krise seines Denkens das Problem einer positiveren Bewertung der modernen Gesellschaft, der Gesellschaft des Bourgeois, des „privaten" Individuums auf, und wir werden sehen, wie aus dieser Krise, miteinander eng verbunden, sowohl die Beschäftigung mit den Problemen der politischen Ökonomie, wie die dialektische Auffassung der gesellschaftlichen Wirklichkeit entspringt.

Vorläufig haben wir es also mit diesem begrifflich unanalysierten kollektiven historischen Subjekt zu tun. Und wir wissen auch, daß alle gesellschaftlichen und geschichtlichen Probleme, die hierbei für den jungen Hegel auftauchen, die Form von moralischen Problemen annehmen. Aus einer solchen Fragestellung folgt notwendigerweise, daß in diesen geschichtsphilosophischen Auseinandersetzungen die *Religion* eine ausschlaggebende Rolle spielt. Das ist nun einer jener Punkte, die die reaktionäre Philosophie der imperialistischen Periode zur Verfälschung des Hegelbildes ausgenützt hat. Sehr bezeichnender Weise nennt Hermann Nohl seine Ausgabe der Berner und Frankfurter Jugendfragmente „Hegels theologische Jugendschriften". Es soll damit die Auffassung unterstrichen werden, als ob Hegel nicht nur als notwendiges Brotstudium im Tübinger Stift die Theologie absolviert hätte, sondern als ob die theologischen Probleme die Grundlage und den Ausgangspunkt seines ganzen Denkens gebildet hätten. Diese Tendenz wird vom anderen neuen Herausgeber Hegels, von Georg Lasson, noch stärker betont. Für diesen bilden Religion und Theologie überhaupt die Achse des ganzen Hegelschen Systems; er kritisiert einen jeden Beurteiler Hegels, und sei er sonst noch so reaktionär, wenn er den religiösen Gesichtspunkt nicht absolut in den Mittelpunkt der Auslegung Hegels stellt. In diesen Zusammenhang gehört auch der Grundgedanke der großen modernen Monographie über den jungen Hegel, der Th. L. Haerings, der in Hegel einen „Volkspädagogen" in dem Sinne sieht, daß er den von uns eben analysierten praktischen Ausgangspunkt Hegels als einen Versuch zur religiösen Unterweisung des Volkes umdeutet.

Wie steht es nun in Wirklichkeit mit diesem „theologischen" Charakter der Jugendschriften Hegels? Der unbefangene und aufmerksame Leser

wird in diesen Schriften außerordentlich wenig Theologisches finden, ja er wird beim jungen Hegel durchweg auf eine ausgesprochen theologiefeindliche Stimmung stoßen. Selbstverständlich spielt, wie wir bereits hervorgehoben haben, die religiöse Frage im geschichtlichen Problemkomplex des jungen Hegel eine sehr wichtige Rolle, und die Religion hört, wie wir wissen, im System von Hegel niemals auf, eine solche Rolle zu spielen.

Es muß jedoch konkret untersucht werden: erstens, was das Wesen dieser Beschäftigung mit der Religion beim jungen Hegel ist; und zweitens, was die geschichtliche Grundlage dieser Problemstellung, was deren geschichtliche Umstände und Bedingungen sind. Wenn wir uns zuerst der zweiten Frage zuwenden, so müssen wir gleich feststellen, daß die Frage nach dem geschichtlichen Gehalt, der geschichtlichen Wirksamkeit der Religionen, vor allem des Christentums stets eines der zentralen Probleme der ganzen deutschen Aufklärung bis zu Reimarus und Lessing war. Und es muß noch hinzugefügt werden, daß dieses Problem zur Zeit der Auflösung des Hegelianismus in den Schriften von Strauß, Bruno Bauer, Feuerbach usw. wieder auftaucht. Der junge Hegel gehört also mit dieser Fragestellung in die allgemeine Linie der deutschen Aufklärung. Engels hat die wirklichen Gründe dieses Phänomens bei Feuerbach deutlich aufgedeckt: „Die Politik war aber damals ein sehr dorniges Gebiet, und so wandte sich der Hauptkampf gegen die Religion; dies war ja, namentlich seit 1840, indirekt auch ein politischer Kampf.“[1]

Dieser indirekt politische Charakter der Religion und des Kampfes gegen die Religion besteht vollinhaltlich auch in der Periode, in der Hegel seine „Theologischen Jugendschriften“ schrieb; ja während in der unmittelbaren Vorbereitungsperiode der Revolution von 1848 der philosophische Radikalismus sehr bald über die Kritik der Theologie als über eine Halbheit, eine unzulängliche Form der ideologischen Opposition hinwegschritt, mußte in der deutschen Aufklärung des 18. Jahrhunderts, den weniger entwickelten Bedingungen entsprechend, jeder ernste Ansatz zur kritischen Auseinandersetzung mit der Theologie in weit stärkerem Maße als revolutionär empfunden werden. Die „Theologischen Jugendschriften“ Hegels gehören hierher. Sie sind in ihrer Grundtendenz gegen die christliche Religion gerichtet. Wir haben früher jenen Grundgedanken der damaligen Geschichtsphilosophie Hegels berührt, daß der Zerfall der antiken Städterepubliken den Niedergang der Gesellschaft der menschlichen Freiheit und Größe bedeutet hat, die Verwandlung des heroischen, republikanischen Citoyen der Polis in den bloßen egoistischen „Privatmenschen“ der modernen Gesellschaft, in den Bourgeois. Wenn wir nun hier das Endresultat

[1] Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Berlin 1952, S. 13.

der Hegelschen Analyse des Wesens der christlichen Religion in dieser Zeit kurz vorwegnehmen, so müssen wir sagen: der junge Hegel sieht im Christentum gerade die Religion des „Privatmenschen“, des Bourgeois, die Religion des Verlustes der menschlichen Freiheit, die Religion der Jahrtausende dauernden Despotie und Sklaverei. Mit diesen Gedanken bewegt sich Hegel auf der allgemeinen Linie der Aufklärung.

Es muß jedoch sofort hinzugefügt werden, daß der junge Hegel, wie die deutsche Aufklärung überhaupt, in der Bekämpfung der christlichen Religion niemals so weit gegangen ist wie die großen Engländer und Franzosen. Sein Kampf gegen das Christentum geht niemals bis zu einem materialistischen Atheismus. Ganz im Gegenteil. Der Kernpunkt seiner Bestrebung ist ein religiöser: die Untersuchung jener gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen die Religion des Despotismus und der Sklaverei wieder von einer Religion der Freiheit nach antikem Muster abgelöst werden könne.

An dieser Tatsache ist unter deutschen Verhältnissen nichts Auffallendes. Engels hat sogar in bezug auf Feuerbach gezeigt, daß dessen Kampf gegen die Religion, dessen Entlarvung der Religion zuweilen in die Forderungen einer neuen, „gereinigten“ Religion umschlägt. Und Engels zeigt ebenfalls, daß die Überschätzung der historischen Bedeutung der Religion, die Auffassung, als ob die großen historischen Wendepunkte der Menschheitsentwicklung von den religiösen Umwandlungen bedingt wären, auch noch für Feuerbachs Geschichtsauffassung charakteristisch ist. All dies gilt in noch höherem Maße für die deutschen Aufklärer, die vor Hegel gewirkt haben. Man denke dabei in erster Linie an einen so ehrlichen und bedeutenden Denker wie Lessing, dessen aufklärerische Kämpfe doch stets von einem religiösen Horizont umgeben waren. Andererseits darf man bei der geschichtlichen Betrachtung dieser Periode nicht außer acht lassen, daß die deutsche Aufklärung zwar niemals die materialistische, die atheistische Entschiedenheit im antireligiösen Kampf erreicht hat, die wir bei Diderot, Holbach oder Helvetius finden, daß sie aber stellenweise in der historischen Auffassung der Entstehung der Religion, der gesellschaftlichen Wurzeln der Wandlung ihrer Formen weitergegangen ist als diese (Lessing, Herder).

Gerade hier liegt die Bedeutung der Jugendschriften Hegels. Der junge Hegel stellt mit einem großen Radikalismus die Frage der gesellschaftlichen Gründe der Entstehung des Christentums in den Mittelpunkt seiner Untersuchung. Er sieht – mit jener idealistischen Überschätzung der historischen Rolle der Religion, über die wir eben gesprochen haben – im Christentum die letzthin entscheidende Ursache aller gesellschaftlichen und politischen Vorkommnisse des modernen Lebens, gegen die sein Hauptkampf gerichtet ist. Sein zentraler praktischer Zweck, die Erneuerung der Polisdemokratie, ihrer Freiheit und Größe braucht seinen damaligen Anschauungen nach

eine historische Begründung, einen historischen Unterbau: das Aufzeigen jener gesellschaftlichen Bewegungen, jenes gesellschaftlichen und politischen Niederganges, als dessen Folge das Christentum zur herrschenden Religion geworden ist. Sein Ziel ist, diesen ganzen Komplex zu beseitigen. Er erforscht die Ursachen seines Entstehens, um die Perspektive seines Untergangs klar aufzeichnen zu können.

Hier ist es klar ersichtlich, wie sehr alle diese Anschauungen des jungen Hegel auf der Grundlage der Einwirkungen der *Französischen Revolution* entstanden sind. Die frühe Begeisterung Hegels für die Französische Revolution ist eine allgemein bekannte Tatsache. Es ist bekannt, daß die Jugendfreunde Hegel, Hölderlin, Schelling noch in Tübingen einen Freiheitsbaum gepflanzt und ihn unter Absingung revolutionärer Lieder umtanzt haben. Sie sollen auch, den Überlieferungen zufolge, im Tübinger Stift den Mittelpunkt eines geheimen Klubs gebildet haben, der sich mit der Lektüre der verbotenen Schriften über die Französische Revolution beschäftigte. Diese Begeisterung gehört zu jener allgemeinen Stimmung des Enthusiasmus über die Französische Revolution in dem besten Teil der damaligen deutschen Intelligenz, über den wir bereits früher gesprochen haben. Wir haben schon damals darauf hingewiesen, daß diese Begeisterung bei sehr vielen hervorragenden Schriftstellern dieser Zeit nur von kurzer Dauer war. Die Ereignisse von 1793/94 konnten die wenigsten zeitgenössischen deutschen Intellektuellen verstehen und gerecht beurteilen. Die plebejische Diktatur der Pariser Jakobiner hat die meisten entsetzt und abgeschreckt (so z. B. Klopstock, Schiller usw.). Es gehört freilich zu den bürgerlichen Geschichtslegenden, daß sie durch diese Enttäuschung nunmehr zu ausgemachten Feinden der Französischen Revolution überhaupt geworden seien, daß sie sich von den Prinzipien von 1789 losgesagt hätten. In den meisten Fällen liegt die Sache gerade umgekehrt. Insbesondere ist dies der Fall beim jungen Hegel.

In einem Brief an Schelling (Weihnachten 1794) schreibt Hegel z. B.: „Daß Carrière guillotiniert ist, werdet Ihr wissen. Lest Ihr noch *französische* Papiere? Wenn ich mich recht erinnere, hat man mir gesagt, sie seien in Württemberg verboten. Dieser Prozeß ist sehr wichtig und hat die ganze Schändlichkeit der Robespierroten enthüllt.“[1] Diese Briefstelle zeigt sehr deutlich, daß schon der junge Hegel gegen den plebejischen Jakobinismus feindlich eingestellt gewesen ist. Die Sonderstellung Hegels unter seinen deutschen Zeitgenossen liegt auch nicht in seinem politischen Radikalismus. Nicht nur Forster ging in dieser Frage viel weiter — er tat es auch praktisch —, sondern auch Fichte; und ältere Aufklärer wie Herder oder

[1] K. Rosenkranz: Hegels Leben, Berlin 1844, S. 66. Dieses Werk wird im folgenden als „Rosenkranz“ zitiert.

Wieland bewahrten viel länger eine lebendige Sympathie auch mit den Extremen der Französischen Revolution. Hegels spezielle Position liegt darin, daß er zwar von Anfang an den äußersten linken Flügel der Französischen Revolution ablehnt, jedoch sein ganzes Leben lang unerschütterlich an dem Gedanken der *historischen Notwendigkeit* dieser Revolution festhält, daß er bis an sein Lebensende in ihr die *Grundlage der modernen bürgerlichen Gesellschaft* erblickt.

Freilich ändern sich in bezug auf die bürgerliche Gesellschaft seine Anschauungen sehr energisch. In der Berner Jugendperiode, über die wir jetzt sprechen, sieht Hegel, trotz seiner Ablehnung der Robespierreschen Politik, hier die Grundlage der kommenden Erneuerung der Gesellschaft. Später, nach der Frankfurter Krise, als er zu einer tieferen Einsicht in das ökonomische Wesen der bürgerlichen Gesellschaft gekommen ist, betrachtet er die Französische Revolution nicht mehr als den Anstoß, als das Vehikel zu einer zukünftigen Erneuerung der Gesellschaft, sondern im Gegenteil als die historisch vergangene, aber historisch notwendige Grundlage der Wirklichkeit, wie sie eben in der Gesellschaft seiner Gegenwart besteht. Dabei kommt er zu einer, freilich historisch temperierten Begeisterung auch für die radikalen Seiten der Französischen Revolution.

Wir werden diese Entwicklung Hegels an Hand seiner vorhandenen Äußerungen später bis zu dem berühmten Kapitel der „Phänomenologie des Geistes“ verfolgen können. Jetzt kommt es uns darauf an, die damalige Stimmung Hegels näher und konkreter kennenzulernen. In einem etwas späteren Brief an Schelling (16. 4. 1795) schreibt er: „Ich glaube, es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, *daß die Menschheit vor sich selbst so achtungswert dargestellt wird.* Es ist ein Beweis, daß der Nimbus um den Häuptern der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen diese Würde, und die Völker werden sich fühlen lernen und ihre in den Staub erniedrigten Rechte nicht fordern, sondern selbst wieder annehmen, sich aneignen. Religion und Politik haben unter einer Decke gespielt. Jene hat *gelehrt*, was der Despotismus *wollte:* Verachtung des Menschengeschlechts, Unfähigkeit desselben zu irgendeinem Guten, durch sich selbst etwas zu sein. Mit Verbreitung der Idee, wie alles sein *soll*, wird die Indolenz der gesetzten Leute, ewig alles zu nehmen, wie es *ist*, verschwinden.“[1]

Dieser Brief ist in vielfacher Hinsicht interessant. Einmal zeigt er, wie sehr der Ausgangspunkt des jungen Hegel die „Kritik der praktischen Vernunft“ gewesen ist. Ganz im Gegensatz zu seinen späteren Auffassungen, in denen gerade das Ausgehen von der Wirklichkeit und die Ablehnung des abstrakten, kantischen Sollens im Mittelpunkt der Methodologie der Ge-

[1] Veröffentlicht von Rosenkranz, a. a. O., S. 70.

sellschaftswissenschaft steht, stellt Hegel hier in kantischer Weise das verändernde Sollen dem trägen und reaktionären Sein gegenüber. Zugleich ist jedoch sichtbar, wie stark er, ohne sich um die erkenntnistheoretischen Grundlagen viel zu kümmern, Kant uminterpretiert. Das Sollen hat hier eine rein politisch-soziale Bedeutung, sein moralischer Charakter bildet nur die allgemeine idealistische Grundlage. Dazu kommt: der Gegensatz von Sein und Sollen ist hier ein Gegensatz nicht in der individuellen Psyche des Einzelmenschen, zwischen empirischem und intelligiblem Ich wie bei Kant, sondern von progressiven und reaktionären Tendenzen im gesellschaftlich-politischen Leben selbst.

Was nun diesen gesellschaftlich-politischen Inhalt selbst betrifft, so ist klar ersichtlich, daß Hegels Kampf gegen die herrschende Philosophie und Religion der ideologische Teil seines damaligen Kampfes gegen den Despotismus überhaupt gewesen ist. Indem Hegel die Kritik des Christentums als einen Bestandteil des allgemeinen Kampfes gegen den feudalabsolutistischen Despotismus auffaßt, steht er in einer Front mit der Aufklärung und insbesondere mit den großen Klassenkämpfen, die sich auch um die Religion in der Französischen Revolution abgespielt haben. Engels hebt sehr richtig als wesentliches Charakteristikum der Französischen Revolution — im Gegensatz zu allen vorangegangenen bürgerlichen Revolutionen — ihre unreligiöse Wesensart hervor. Während die früheren bürgerlichen Revolutionen, auch die englische des 17. Jahrhunderts, noch unter religiöser Flagge ausgefochten wurden, appelliert die Französische Revolution „an juristische und politische Ideen . . . und kümmerte sich um die Religion nur so weit, als diese ihr im Wege stand, es fiel ihr aber nicht ein, eine neue Religion an die Stelle der alten zu setzen; man weiß, wie Robespierre damit scheiterte.“[1]

Engels hat damit die Grundlinie dessen, wie die Ereignisse sich in der Französischen Revolution selbst wirklich abgespielt haben, treffend bezeichnet. Wenn wir nun aber die Beziehung des jungen Hegel zu diesen Ereignissen nehmen, so dürfen wir den bereits früher hervorgehobenen Gesichtspunkt nicht außer acht lassen, nämlich jene verzerrte Widerspiegelung, die diese Ereignisse in Deutschland infolge der deutschen ökonomischen und politischen Zurückgebliebenheit erhalten haben. Denn so sehr die führenden Politiker der Französischen Revolution auch mit den verschiedensten Vorurteilen und Illusionen (teilweise auch in der religiösen Frage) belastet waren, so traten sie an dieses Problem doch als denkende Politiker heran. Die Beziehung des revolutionären Staats in Frankreich zur katholischen Religion war in Wirklichkeit dadurch bestimmt, daß einerseits die katholische Kirche ein ideologisches und organisatorisches Zen-

[1] Engels: Feuerbach, a. a. O., S. 33.

trum der royalistischen Konterrevolution bildete, andererseits dadurch, daß die führenden Politiker einsahen oder wenigstens fühlten, daß der Einfluß der katholischen Religion auf die Bauernmassen nicht ohne weiteres, nicht durch eine einfache Dekretierung ihrer Abschaffung vernichtet werden kann. Wenn man die sehr ausführlichen historischen Tatsachen der abwechslungsvollen und schwankenden Linie der Entwicklung in dieser Frage studiert, so bewahrheitet sich die Engelssche Charakteristik vollkommen[1].

Die bürgerlichen Historiker der religiösen Bewegungen während der Französischen Revolution stimmen darin überein, daß sie ihre reale Bedeutung außerordentlich überschätzen. So hat z. B. Mathiez ein großes Gewicht auf die Beziehungen der Baboeufschen Verschwörung zu den Theophilanthropen gelegt, obwohl es aus seiner eigenen Darstellung, aus den von ihm selbst veröffentlichten Tatsachen klar hervorgeht, daß Baboeuf und seine Genossen die religiös-moralischen Zusammenkünfte dieser Sekte nur dazu benutzt haben, sich eine verhältnismäßig ungefährliche Legalität für ihre Zusammenkünfte zu sichern[2]. Und es geht aus den von Aulard und Mathiez veröffentlichten Tatsachen klar hervor, daß der Kampf von Danton und Robespierre auch gegen die religiösen Anschauungen von Hébert, Chaumette usw. rein politische Grundlagen gehabt hat: die Angst davor, daß deren extreme Agitation die Bauernschaft vollständig ins Lager der royalistischen Konterrevolution jagen würde.

Ja selbst der Versuch der Gründung einer neuen Religion durch Robespierre in der letzten Periode seiner Herrschaft, der Kult des „höchsten Wesens“, erhält zwar seine spezifische Färbung aus Robespierres rousseauistischen Anschauungen, aus den Illusionen, die er und seine Anhänger über die Perspektive und Entwicklungsmöglichkeit der bürgerlich-demokratischen Revolution hegten, ist aber seinem Wesen nach ebenfalls primär eine politische und nicht religiöse Handlung, wenn auch die Handlung eines verzweifelten Politikers in einer objektiv-gesellschaftlich verzweifelten Lage. Darin, daß Robespierre immer stärker die Frage der Moral in den Mittelpunkt des revolutionären Terrors der Jakobiner gestellt hat, spiegelt sich sein verzweifelter Kampf gegen jene durch die Revolution befreiten kapitalistischen Tendenzen, die zwangsläufig zur Liquidierung der plebejischen Diktatur der Jakobiner, zur offenen und schamlosen Diktatur der Bourgeoisie, zum Thermidor drängten, wider. Der Terror im Namen der republikanischen Tugend, der Kampf gegen alle Formen der moralischen Verkommenheit und Korruption ist bei Robespierre die ideologische Seite

[1] Die wichtigsten Monographien hierüber sind: Aulard: Le culte de raison et le culte de l'être suprême, Paris 1909. Mathiez: Les origines des cultes révolutionnaires, Paris 1904. Mathiez: La théophilanthropie et le culte décadère 1796–1801, Paris 1904.

[2] Mathiez: Théophilanthropie, S. 40 ff.

der Verteidigung der plebejischen Art der Durchführung der bürgerlich-demokratischen Revolution, nicht nur gegen die royalistische Konterrevolution, sondern auch gegen die Bourgeoisie selbst. Daß diese Politik Robespierres in ihrer Perspektive auf Illusionen basiert war, daß die plebejische Diktatur der Jakobiner, nachdem sie ihre Aufgabe, die Rettung der Revolution vor der ausländischen Intervention durch Mobilisierung der Massen, erfüllt hatte, notwendig zusammenbrechen mußte, ändert nichts an der Tatsache des vorwiegend politischen Charakters der Handlungen Robespierres in seiner letzten Herrschaftsperiode, auch hinsichtlich der religiösen Frage.

Wenn also Robespierre[1] in seiner Konventrede vom 5. Februar 1794 davon spricht, daß eine moralische Konterrevolution gemacht werde, um die politische Konterrevolution vorzubereiten, so hat er von seinem Standpunkt aus — selbstverständlich die notwendigen Illusionen abgerechnet — vollständig recht. Und seine Bestrebung, eine neue Religion zu stiften, eben den Kult des „höchsten Wesens", beruht gerade darauf, daß er für die Sicherung und Weiterführung der Revolution sich eine breite Basis in den moralischen Anschauungen des Volkes zu schaffen versucht, ein Gegengewicht sowohl gegen die Agitation der konterrevolutionären Kirche, wie gegen die Zersetzung und Korruption, die von der Seite der Bourgeoisie ausgingen[2].

Im Laufe der schwankenden Klassenkämpfe nach dem Thermidor entstehen in Frankreich verschiedene Sekten, die ebenfalls auf dem Weg der religiös-moralischen Beeinflussung der Massen den Geist des Republikanismus aufrechterhalten wollen. Die wichtigste unter ihnen ist jene der „Theophilanthropen". Sie besteht zumeist aus gemäßigten Republikanern und gewinnt zeitweilig einen gewissen Einfluß auf einzelne republikanisch gesinnte Mitglieder des Direktoriums. Sie geht davon aus, daß die alten Religionen ungeeignet sind, die Sitten in republikanischer Hinsicht umzugestalten, und daß andererseits ohne eine solche moralische Reform die Republik keine Stütze in den Massen, in den Sitten des Volkes haben könne.

Schon Robespierre betrachtete die großen Volksfeste, die republikanischen Sitten bei den wichtigsten Ereignissen des Alltagslebens (Geburt, Eheschließung, Begräbnis) als wichtige Mittel einer solchen religiös-moralischen Beeinflussung des Volkes. In seiner zuletzt zitierten Konventrede spricht er ausführlich von der Bedeutung der griechischen Volksfeste, insbesondere von der Wichtigkeit, die die selbsttätige Aktivität des Volkes in ihnen gespielt hat, und schließt mit der Perspektive, daß sich all dies in

[1] Œuvres de Robespierre. Herausgegeben von A. Vermorel, Paris 1867, S. 302.
[2] Konventrede vom 7. Mai 1794. Veröffentlicht ebd., S. 308ff.

Frankreich in größerem Maßstabe wiederfinden und erneuern könnte: „Ein System solcher Feste wäre gleichzeitig das sanfteste Band der Brüderlichkeit und das mächtigste Mittel der Regeneration.“[1] Selbstverständlich spielen diese mehr äußerlichen Momente der „religiösen Erneuerung“ in der Sektenbewegung nach dem Thermidor eine noch viel größere Rolle als bei dem Politiker Robespierre.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß Historiker wie Aulard und Mathiez die Bedeutung dieser religiösen Bewegungen entschieden überschätzen. Für unser Problem kommt jedoch in erster Linie nicht die Bedeutung in Betracht, die diese Bewegungen im revolutionären Frankreich selbst tatsächlich hatten, sondern die Art, wie sie im zurückgebliebenen Deutschland aufgenommen wurden, insbesondere wie sie auf den jungen Hegel einwirkten.

Einen direkten Beweis dafür, daß Hegel sich mit diesen religiösen Strömungen im revolutionären Frankreich eingehend beschäftigt hätte, besitzen wir freilich nicht. Die Wahrscheinlichkeit, daß er mit ihnen bekannt gewesen ist, ist jedoch außerordentlich groß. Mathiez[2] gibt in seinem Buch eine ausführliche Bibliographie jener Zeitschriften, in denen Aufsätze für oder gegen die Theophilanthropen veröffentlicht worden sind. Zu diesen gehören unter anderem der „Teutsche Mercur“ von Wieland, eine der damals am meisten gelesenen Zeitschriften, sowie die „Minerva“ von Archenholz. Von letzterer Zeitschrift wissen wir nun genau, daß sie Hegel gekannt und gelesen hat[3]. Da wir ebenfalls wissen, daß er in der Schweiz die verschiedensten französischen Publikationen genau verfolgt hat, ist es bei seiner Interessiertheit für die religiös-moralische Erneuerung der Menschheit im Zusammenhang mit der Französischen Revolution äußerst unwahrscheinlich, daß er von den religiösen Bewegungen in Frankreich keine Kenntnis gehabt hätte.

Aber wichtiger als dieser äußere Zusammenhang ist der innere. Wir werden im Laufe dieses Kapitels bei Behandlung der Hegelschen Auffassung der Antike ausführlich darauf zu sprechen kommen, welch große Bedeutung er den griechischen Volksfesten und der selbsttätigen Aktivität des Volkes in ihnen, in der griechischen Religion überhaupt zuschrieb; seine Gedankengänge berühren sich hier sehr eng mit denen der eben zitierten Rede Robespierres. Und was nun die allgemeine Beeinflussung der Sitten durch die neu entstehende, auf der Grundlage der Erneuerung der Antike zu schaffende Religion betrifft, so steht diese Frage im Mittelpunkt seines damaligen Interesses.

[1] Ebd., S. 329f.
[2] Mathiez, a. a. O., S. 390f.
[3] Brief an Schelling, Weihnachten 1794, Rosenkranz, S. 65.

Wie die meisten damaligen deutschen Idealisten, betrachtet Hegel die moralische Erneuerung des Volkes weniger als Folge wie als Voraussetzung der Revolution. Eine solche Auffassung hat schon Schiller in seinen „Ästhetischen Briefen", deren Eindruck auf den jungen Hegel wir bereits festgestellt haben, vertreten. Schillers Auffassung ist jedoch pessimistisch. Gerade weil er die moralische Erneuerung des Volkes als unumgängliche Voraussetzung einer erfolgreichen Revolution ansieht, verzweifelt er an deren Möglichkeit, obwohl er die Ablösung des feudalabsolutistischen Systems als historische und moralische Notwendigkeit ansieht. Dabei ist jedoch auch bei Schiller bemerkenswert und wichtig, daß er in der Frage der moralischen Erneuerung des Volkes jede erzieherische Wirkung des Staates für unmöglich hält.

Der junge Hegel unterscheidet sich in dieser Frage von Schiller gerade durch seinen Optimismus in bezug auf die Möglichkeit der Erneuerung der Menschheit, einer revolutionären Periode der wiedererwachten Freiheit und Menschlichkeit. Darum spielt in seiner idealistischen Jugendkonzeption die Religion eine so große Rolle. Er sieht – auch dies im Zusammenhang mit der Kantschen Ethik und Gesellschaftstheorie –, daß der Staat bei seinen Bürgern nur die äußerliche Befolgung der Gesetze, nur die Legalität statt der Moralität, durchzusetzen imstande ist. Da er aber der Ansicht ist, daß die Solidität eines Regimes gerade von seiner Verwurzelung in den moralischen Anschauungen seiner Bürger abhängt, sucht er in der Geschichte nach jenen Faktoren, die diese moralischen Anschauungen bestimmen, und findet in der Religion das wirksamste dieser Mittel. So sagt er in seiner wichtigsten Abhandlung aus der Berner Periode „Die Positivität der christlichen Religion" über dieses Verhältnis der Bürger zum Staat: „Die Bürger dazu bringen, sich dieser Anstalten zu bedienen, vermag er (nämlich der Staat, G. L.) allein durch das Zutrauen, das er für sie erwecken muß. Religion ist vorzüglich dieses Mittel, und es kommt auf den Gebrauch, den der Staat macht, an, ob sie tauglich ist, dem Zweck zu entsprechen. Dieser Zweck ist bei den Religionen aller Völker deutlich, sie haben alle das miteinander gemein, daß sie sich immer darauf beziehen, die Gesinnung hervorzubringen, welche kein Objekt bürgerlicher Gesetze sein kann . . ."[1]

Hier ist, glauben wir, ganz klar ersichtlich, was es mit dem „theologischen" Charakter der Hegelschen Jugendschriften auf sich hat. Der junge Hegel meint, daß die für ihn wichtigen Wendungen der Geschichte, der Übergang von der antiken Freiheit zur mittelalterlichen und neuzeitlichen Despotie und der erhoffte Übergang von dieser Despotie zur neuen Freiheit, aufs tiefste mit den religiösen Wendungen verbunden sind; daß sowohl Demokratie wie Despotie ihren besonderen Zwecken angepaßte Reli-

[1] Nohl: S. 175.

gionen brauchen, um dauernd fortbestehen zu können. Und es ist aus den bisherigen Ausführungen hinreichend klar geworden, daß die Art, wie Hegel methodologisch die Frage der zukünftigen Religion und ihrer Beziehung zur Erneuerung der Antike stellt, mit den Illusionen der Französischen Revolutionäre, mit den religiös-moralischen Bestrebungen innerhalb der Französischen Revolution, sehr tief verwandt ist. Es gehört zu den notwendigen Folgen des Deutschtums von Hegel, daß er in seiner Jugend so stark und auf diese im Grunde nebensächliche Seite der ideologischen Entwicklung der Französischen Revolution reagiert. Wir werden aber in den folgenden Ausführungen sehen, daß er auch von diesem abgelegenen Gesichtspunkt aus einige objektiv wichtige Momente der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung zu erfassen imstande gewesen ist.

Freilich gehört es zum Wesen der idealistischen Philosophie, die geschichtliche Rolle der Religion maßlos zu überschätzen. Und diese Überschätzung geht durch die ganze Entwicklung von Hegel hindurch. Hegel hat später, wie wir sehen werden, in fast allen großen Fragen der Geschichtsauffassung seine Jugendmeinungen gründlich revidiert. Aber noch in seinen Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, noch in jenen Ausführungen, die sich bereits auf die Julirevolution von 1830 beziehen, kommt er auf dieselbe Fragestellung zurück. Er polemisiert dort gegen den Liberalismus der westeuropäischen Länder und sagt: „Denn es ist ein falsches Prinzip, daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne.“[1] Man sieht: dieser methodologische Ausgangspunkt des jungen Hegel in bezug auf die historische Wirksamkeit der Religionen begleitet – freilich mit großen inhaltlichen Wandlungen – seinen ganzen Lebenslauf. Es ist dies ein unüberwindliches Erbe des philosophischen Idealismus. Aber bei alledem bleibt die Auffassung von der „theologischen“ Jugendperiode Hegels eine Geschichtslegende reaktionärer Apologeten des Imperialismus.

II

Was bedeutet „Positivität“ beim jungen Hegel?

Die wirkliche Zentralfrage der Berner Periode des jungen Hegel ist die der „Positivität“ der Religion, insbesondere der christlichen Religion. Um den Kerngedanken Hegels dem Leser sofort klar zu machen, müssen wir sagen: für den jungen Hegel ist die positive Religion des Christentums eine Stütze der Despotie und der Unterdrückung, während die nicht positiven an-

[1] Hegel: Werke, Berlin 1840, Bd. IX, S. 542.

tiken Religionen die Religionen der Freiheit und der Menschenwürde gewesen sind. Ihre Erneuerung ist nach der Auffassung des jungen Hegel jenes revolutionäre Ziel, vor dessen Verwirklichung die Menschheit seiner Zeit gestellt ist.

Es muß also vor allem klar gemacht werden, was der junge Hegel unter der Positivität einer Religion versteht. Er spricht diesen Gedanken an verschiedenen Stellen seiner Berner Schriften aus, und wir werden im Folgenden einige Zitate bringen, um den Leser mit diesem Zentralbegriff des jungen Hegel, möglichst in dessen eigenen Worten bekannt zu machen: „Ein positiver Glauben ist ein solches System von religiösen Sätzen, das für uns deswegen Wahrheit haben soll, weil es uns geboten ist von einer Autorität, der unseren Glauben zu unterwerfen wir uns nicht weigern können. In diesem Begriff kommt vorerst ein System religiöser Sätze oder Wahrheiten vor, die, unabhängig von unserem Fürwahrhalten, als Wahrheiten angesehen werden sollen, die, wenn sie auch keinem Menschen nie bekannt, von keinem Menschen nie für wahr gehalten worden wären, dennoch Wahrheiten blieben, und die insofern häufig objektive Wahrheiten genannt werden — diese Wahrheiten nun sollen auch Wahrheiten für uns, subjektive Wahrheiten werden.“[1]

Das Wesentliche dieser Hegelschen Bestimmung ist die Unabhängigkeit der positiven Religionssätze vom Subjekt, verbunden mit der Forderung an das Subjekt, diese Sätze, die es nicht selbst geschaffen hat, als für sich bindend anzuerkennen. Positivität bedeutet hier also vor allem die Aufhebung der moralischen Autonomie des Subjektes. Insofern wäre diese Auffassung der Kantschen Moral sehr nahe verwandt, und sie enthält tatsächlich auch viele Elemente dieser Verwandtschaft. Wir müssen aber darauf aufmerksam machen, daß das Subjekt, das Hegel eigentlich meint, nicht mit dem Kantschen moralischen Subjekt identisch ist; es ist vielmehr stets etwas Gesellschaftlich-Geschichtliches. Seine Bestimmung ist beim jungen Hegel außerordentlich verschwommen und schillernd. Denn der Inhalt seiner Konzeption — soweit es sich um das nicht positive Griechentum, also um das historisch-moralische Ideal handelt — ist das Zusammenfallen von moralischer Autonomie des einzelnen Subjekts mit der demokratischen Kollektivität des ganzen Volkes. Der Widerspruch zwischen Subjektivität des Einzelnen und gesellschaftlicher Tätigkeit des sozialen Ganzen entsteht nach der Auffassung des jungen Hegel erst mit dem Verfall der Polisdemokratie und im Zusammenhang mit diesem Verfall durch die christliche Religion. Die christliche Religion steht dann dem Einzelsubjekt als etwas Objektives, Positives gegenüber, die Befolgung ihrer Gebote ist einerseits eine Konsequenz des Verlustes der Freiheit, andererseits eine ständige Reproduktion der Unterdrückung und der Despotie.

[1] Nohl: S. 233.

Nach der Auffassung des jungen Hegel dauert diese Periode der Despotie bis in die Gegenwart und durchdringt sämtliche Äußerungen des gesellschaftlichen Lebens und der Ideologie. Die Verkommenheit der Menschen beurteilt der junge Hegel vorwiegend danach, wie weit diese sich mit dem Verlust der Freiheit wirklich abgefunden haben, wie weit sie die weltanschaulichen Fragen in der Richtung auf Freiheit oder auf Unterwerfung unter die Positivität lösen. Ein Passus aus Hegels Reisetagebuch aus der Berner Zeit (Juli-August 1796) charakterisiert diese seine Stimmung sehr genau und beleuchtet noch deutlicher die oben angeführte allgemeine Bestimmung der Positivität. Hegel machte um diese Zeit eine kleine Reise im Berner Oberland und beobachtete die dortige karge Natur, die großen Schwierigkeiten der Menschen, unter diesen Bedingungen sich durch ihre Arbeit eine Lebensbasis, eine Existenz zu schaffen. Seinen damaligen Interessen entsprechend, wirft er nun die Frage auf, welche Religion, welche Weltanschauung unter diesen Lebensbedingungen entstehen müßte und kommt dabei zu der folgenden sehr charakteristischen Lösung: „In diesen öden Wüsteneien hätten gebildete Menschen vielleicht eher alle andere Theorien und Wissenschaften erfunden, aber schwerlich denjenigen Teil der Physikotheologie, der dem Stolze des Menschen beweist, wie die Natur für seinen Genuß und Wohlleben alles hinbereitet habe; *ein Stolz, der zugleich unser Zeitalter charakterisiert*, indem er eher seine Befriedigung in der Vorstellung findet, was alles für ihn von einem fremden Wesen getan worden ist, als er sie in dem Bewußtsein finden würde, daß er es eigentlich selbst ist, der der Natur alle diese Zwecke geboten hat."[1]

Hier ist der radikale Subjektivismus des jungen Hegel sehr deutlich zu sehen. Auch Kant bekämpft die Argumente der rohen und dogmatischen Auffassung der Zweckmäßigkeit in der sogenannten Physikotheologie. Aber er tut es, indem er auf die innere Widersprüchlichkeit dieser Auffassung der Zweckmäßigkeit hinweist, indem er die aus ihr entspringenden Antinomien aufzeigt. All dies interessiert den jungen Hegel nicht. Für ihn liegt die Frage darin: was für ein Mensch ist es, der an die Physikotheologie glaubt, und was für einer, der sie ablehnt; ist der Mensch darauf stolz, was er selbst macht, was er selbst geschaffen hat, oder findet er seine Befriedigung darin, daß eine fremde Macht (Gott) für ihn sorgt? Hegel will also die Moral von allen theologischen — positiven — Elementen reinigen, aber nicht deswegen, weil er — wie Kant — die Gegenstände der Theologie für unerkennbar, sondern weil er den Glauben an sich mit Freiheit und Menschenwürde für unvereinbar hält. Der junge Hegel lehnt also sehr energisch die Kantsche Auffassung ab, die alles Theologische, was die „Kritik der reinen Vernunft" erkenntnistheoretisch aufgelöst und für unerkennbar

[1] Rosenkranz: S. 482.

erklärt hat, mit Hilfe der „Postulate der praktischen Vernunft" in die Weltanschauung wieder einzuführen trachtet.

In diesem Kampf gegen die Erneuerung der Theologie mit Hilfe der Kantschen Ethik steht der junge Hegel nicht allein, er steht in dieser Frage auf einer Linie mit seinem Jugendfreund Schelling. In einem Brief aus dem Jahre 1795 beklagt sich Schelling Hegel gegenüber darüber, daß die „Kritik der praktischen Vernunft" in Tübingen, wo er damals weilte, zum Stützpunkt einer Neubelebung der reaktionären, orthodoxen Theologie geworden ist. „Alle möglichen Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt und, wo theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (tübingische) Vernunft den Knoten. Es ist Wonne, den Triumph dieser philosophischen Helden mit anzusehen. Die Zeiten der philosophischen Trübsal, von denen geschrieben steht, sind nun vorüber!"[1] In diesem Kampf stützt sich der junge Schelling sehr wesentlich auf die Philosophie Fichtes.

Mit dem Kampf Schellings gegen die Theologie dieser neueren Kantschen Observanz ist Hegel vollständig einverstanden. Seine Antwort zeigt aber einige sehr charakteristische Züge, auf die wir hier eingehen müssen. Vor allem ist er den philosophischen Problemen im engeren Sinne gegenüber ziemlich gleichgültig, und zugleich zeigt er schon hier eine sehr kritische Einstellung zu Fichte. Nachdem er Schelling so zugestimmt hat, schreibt er: „Zu dem Unfug, wovon Du schreibst und dessen Schlußakt ich mir danach vorstellen kann, hat aber unstreitig *Fichte* durch seine *Kritik der Offenbarung* Tür und Angel geöffnet. Er selbst hat mäßigen Gebrauch gemacht, aber wenn seine Grundsätze einmal fest angenommen sind, so ist der theologischen Logik kein Ziel und Damm mehr zu setzen. Er konstruiert aus der Heiligkeit Gottes, was er vermöge seiner moralischen Natur tun müsse und solle, und hat dadurch die alte Manier in der Dogmatik zu beweisen, wieder eingeführt. Es lohnte vielleicht der Mühe, dies näher zu bestimmen, *wie weit wir, nach Befestigung des moralischen Glaubens, die legitimierte Idee von Gott jetzt* rückwärts brauchen, z. B. in Erklärung der Zweckbeziehung usw., sie von der *Ethikotheologie* gar jetzt zu *Physikotheologie* mitnehmen und da jetzt mit ihr walten dürfen."[2] Wenn wir uns an die vorhin zitierte Stelle über Physikotheologie erinnern, so sehen wir klar, daß Hegel die Kantsche praktische Vernunft, die moralische Autonomie des Menschen viel radikaler als alle seine Zeitgenossen von den theologischen Elementen zu reinigen versucht; daß er in allen diesen Bestrebungen Kants und auch Fichtes nichts anderes als eine Fortsetzung der christlichen Positivität in veränderter Form erblickt.

[1] Plitt: Aus Schellings Leben in Briefen, Leipzig 1869, Bd. I, S. 72. Im folgenden als „Plitt" zitiert.

[2] Rosenkranz: S. 67 f.

Die Antwort an Schelling enthält noch einen anderen Passus, der für den jungen Hegel so charakteristisch ist, daß wir ihn unbedingt anführen müssen. Während nämlich Hegel den erkenntnistheoretischen Seiten der Positivitätsfrage in Religion und Theologie ziemlich gleichgültig gegenübersteht, geht er sehr gründlich auf die gesellschaftliche Grundlage des Streites ein, mit einer derb naturalistischen Charakterisierung der realen Grundlagen dieser theologischen Renaissance: „Was Du mir von dem theologisch-Kantischen — si Diis placet — Gang der Philosophie in Tübingen sagst, ist nicht zu verwundern. Die Orthodoxie ist nicht zu erschüttern, solange ihre Profession, mit weltlichen Vorteilen verknüpft, in *das Ganze des Staats verwebt ist*. Dies Interesse ist zu stark, als daß sie so bald aufgegeben werden sollte, und wirkt, ohne daß man sich's im Ganzen deutlich bewußt ist."[1]

Aus dieser Briefstelle ist klar ersichtlich, wie viel breiter und gesellschaftlicher der Begriff des Praktischen beim jungen Hegel ist als bei Kant, Fichte und selbst beim jungen Schelling. Hegel nimmt allerdings den Kantischen praktischen Freiheitsbegriff zum philosophischen Ausgangspunkt seiner Forderungen von Freiheit und Menschenwürde, aber seine Konzeption der Verwirklichung dieser Forderungen geht sofort ins Gesellschaftliche über. Und er kümmert sich in dieser Periode nicht im Geringsten darum, wie dieser subjektiv-idealistische Ausgangspunkt mit den real gesellschaftlichen und historischen Konsequenzen, die er an sie knüpft, erkenntnistheoretisch vereinbart werden kann. Bekanntlich hat dann Hegel im Laufe seiner späteren Entwicklung den Subjektivismus der Kantschen Ethik einer sehr scharfen Kritik unterworfen und dabei versucht, die in dieser Ethik enthaltenen real-gesellschaftlichen Probleme auf der Grundlage des objektiven Idealismus, der idealistisch aufgefaßten objektiven Dialektik der gesellschaftlichen Entwicklung zu lösen.

In der Berner Periode versucht jedoch Hegel eine interessante gesellschaftlich-geschichtliche Weiterbildung des Kant-Fichteschen Dualismus, der sich auch bei ihm notwendig aus der subjektiv-idealistischen Auffassung des Kernpunktes der Moral ergibt. Für Kant gibt es zwei radikal und übergangslos voneinander getrennte Welten: die Welt der Ethik, des intelligiblen Ich (noumenon), in der die Kategorien der Erscheinungswelt (Kausalität usw.) keine Geltung haben, und die Welt der Erkenntnis, des empirischen Ich (phänomenon), in der diese Kategorien gelten. Fichte verschiebt mit seiner Theorie des vom „Ich" gesetzten „Nicht-Ich" (d. h. der gesamten Außenwelt) dieses Problem ins Allgemein-Philosophische, macht die Kantsche Begründung der Ethik zur Grundlage und zum Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie. Diese Auffassung übt, wie wir gleich sehen

[1] Rosenkranz: S. 67.

werden, einen entscheidenden Einfluß auf die Philosophie des jungen Schelling aus.

Ganz anders sieht der junge Hegel die Beziehung des freien moralischen Bewußtseins zur objektiven Wirklichkeit an. Diese objektive Wirklichkeit ist auch für ihn eine dem moralischen Bewußtsein fremd gegenüberstehende, ihrer lebendigen Subjektivität gegenüber objektive und „tote“ Außenwelt. Dieser Gegensatz ist hier jedoch kein „ewiger“, kein philosophischer, erkenntnistheoretischer Gegensatz wie bei Kant und dessen Nachfolgern, sondern ein *historischer*. Er ist das historisch charakteristische Moment des Mittelalters und der Neuzeit; er hat aber in den antiken demokratischen Städterepubliken nicht existiert, und die Perspektive seiner Aufhebung bildet den Kernpunkt der Zukunftshoffnungen des jungen Hegel.

Erst in dieser Beleuchtung wird für uns die Zentralfrage der Berner Periode, die Frage der Positivität der christlichen Religion, in ihrer ganzen Bedeutung sichtbar. Diese Positivität ist, nach der Auffassung des jungen Hegel, die reale gesellschaftliche Wirklichkeit, die dem Kantschen Dualismus in der Ethik entspricht. Erst wenn wir diese Fragestellung klar sehen, können wir verstehen, daß die Gleichgültigkeit des jungen Hegel für die Fichtesche Reform der Kantschen Philosophie nicht aus unphilosophischen Stimmungen entstanden ist. Es soll also nicht der Anschein entstehen, als ob der junge Hegel keine wirklichen philosophischen Probleme gehabt hätte, und als ob die Biographie Hegels die Geschichte seines *Erwachens zum Philosophen wäre*. Im Gegenteil, wir werden später sehen, daß die meisten Eigentümlichkeiten seiner Philosophie aus dieser Konzeption des Gegensatzes von Positivität und moralischer Subjektivität organisch herausgewachsen sind. Aber die erkenntnistheoretischen Probleme der Hegelschen Philosophie tauchen erst auf, werden erst dann als zentrale philosophische Probleme bewußt, als ihm die Widersprüchlichkeit dieser ursprünglichen Konzeption als die innere objektive Widersprüchlichkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst vor Augen tritt, als die Erkenntnistheorie zur Dialektik der Wirklichkeit selbst geworden ist.

Darum ist für den jungen Hegel dieser fremde, tote, „gegebene“ Charakter der Moralgesetze das wichtigste Kennzeichen der Positivität. Er sagt, daß es zum Wesen eines jeden Sittengesetzes gehört, daß das moralische Subjekt selbst gesetzgebend sei; „die christliche Religion aber kündigt uns das moralische Gesetz als etwas außer uns Bestehendes, als etwas Gegebenes an, und muß also trachten, ihm auf andere Art Achtung zu verschaffen. In den Begriff einer positiven Religion könnte schon dies Merkmal aufgenommen werden, daß sie das Sittengesetz den Menschen als etwas Gegebenes aufstellt.“[1]

[1] Nohl: S. 212.

Hieraus ergibt sich nun für die christliche Religion eine komplizierte Kasuistik der Moral, im Gegensatz zum freien Funktionieren des unverdorbenen Sittlichkeitsgefühls im Gesellschaftszustand einer nicht positiven Religion. Die christliche Kirche hat einen Kodex, in welchem vorgeschrieben steht, „teils ... was der Mensch tun, teils was er wissen und glauben, teils was er empfinden soll. — Auf den Besitz und Handhabung desselben gründet sich die ganze gesetzgebende und richterliche Gewalt der Kirche, und ist es dem Rechte der Vernunft eines jeden Menschen entgegen, daß er einem solchen fremden Kodex unterworfen sei, so ist die ganze Gewalt der Kirche unrechtmäßig; und auf das Recht, sich selbst sein Gesetz zu geben, sich allein für die Handhabung desselben Rechenschaft schuldig zu sein, kann kein Mensch Verzicht tun, denn mit dieser Veräußerung hörte er auf, Mensch zu sein."[1]

Hier ist der unauflösbare Widerspruch zwischen positiver Religion und menschlicher Freiheit klar formuliert. In der wichtigsten Schrift der Berner Periode, in der „Positivität der christlichen Religion", aus der wir soeben zitiert haben und sogleich noch einige Stellen anführen werden, arbeitet Hegel diesen Gegensatz für alle Gebiete des moralischen Lebens des Menschen, für wesentliche Teile der gesellschaftlichen Probleme aus. Der so geschilderte Charakter der Positivität der Religion ist nach der Auffassung des jungen Hegel jenes Moment, das das ganze Leben des Mittelalters und der Neuzeit entscheidend determiniert. Diese Bestimmung reicht selbstverständlich auch in das Gebiet der Erkenntnis, des Verstandes und der Vernunft. Der Verlust der moralischen Freiheit zieht nach Hegel notwendigerweise den Verlust des selbständigen Gebrauchs der Vernunft nach sich. Das fremde, tote, gegebene und doch herrschende Objekt der positiven Religion zerreißt jene Einheit und Geschlossenheit des Lebens, in der der Mensch früher, im Zeitalter seiner Freiheit, gelebt hat, und verwandelt die entscheidenden Lebensfragen in transzendente, unerkennbare, für die Vernunft unerreichbare Probleme.

Das Entstehen solcher Problemkomplexe ist für den jungen Hegel ebenfalls die Konsequenz der positiven Religion. Deren Macht beruht gerade darauf, daß der Mensch in bezug auf den ganzen Umfang seines Seins und Denkens eine solche fremde Macht über sich anerkennt; hat er auf seine moralische Freiheit verzichtet, so kann er sich der Übermacht der positiven Religion nicht mehr entziehen. Und diese dehnt nun ihre Macht auf alle Lebensgebiete aus und unterdrückt im Keime einen jeden Versuch zu freiem Gebrauch der menschlichen Vernunft. „Die Fähigkeit zu einem solchen (zum positiven Glauben, G. L.) setzt notwendig Verlust der Freiheit der Vernunft, der Selbständigkeit derselben voraus, die einer fremden Macht nichts entgegenzusetzen vermag. Hier ist der erste Punkt, von welchem aller

[1] Ebd.

Glauben oder Unglauben an eine positive Religion ausgeht, und zugleich der Mittelpunkt, um den sich alle Streitigkeiten deswegen drehen, und wenn er auch nicht zum deutlichen Bewußtsein kommt, so macht er doch den Grund aller Unterwürfigkeit oder Widerspenstigkeit aus. Hier müssen die Orthodoxen festhalten, hier nichts vergeben ..."[1]

Diese Herrschaft bezieht sich also auch auf den Bereich der Erkenntnis. Über die sogenannten geschichtlichen Wahrheiten der Religion, gar nicht zu reden von Wundern usw., muß die Vernunft so urteilen, daß es sich bloß um Einbildungen, um „Gedichte" usw. handelt. Dies kann die positive Religion nicht dulden; „es muß also ein höheres Vermögen, vor dem der Verstand selbst verstummen muß, ins Spiel gezogen werden, und der Glauben wird zu einer Sache der Pflicht gemacht, und in ein Gebiet des Übersinnlichen verwiesen, worin der Verstand gar nicht mehr erscheinen darf — in dieser Rücksicht heißt Glauben so viel, als einen Zusammenhang von Begebenheiten, der der Einbildungskraft gegeben ist, und bei welchem der Verstand immer einen anderen sucht — aus Pflicht, d. h. hier aus Furcht vor dem gewaltigen Gebieter festhalten, den Verstand dabei zwingen, zu diesem Geschäfte, das ihm ein Greuel ist, noch selbst die Hände zu bieten ..."[2]

Man sieht: wie sehr diese angeblich theologischen Schriften des jungen Hegel im Grunde genommen eine große Anklageschrift gegen das Christentum sind. Ein jeder Kenner der Aufklärungsliteratur wird in solchen Ausführungen, wie wir sie eben zitiert haben, manches finden, was an den allgemeinen, antireligiösen Kampf dieses Zeitalters anklingt. Es ist aber notwendig, mit der Feststellung derartiger Übereinstimmung in der antichristlichen Tendenz gleichzeitig die methodologischen Unterschiede zwischen Hegel und der Aufklärung scharf hervorzuheben. Wir haben bereits darauf aufmerksam gemacht, daß Hegel nie wie Diderot, Holbach oder Helvetius die Religion überhaupt bekämpft, sondern nur dem positiven Christentum eine nicht positive Religiosität polemisch gegenüberstellt. (In dieser Hinsicht berührt er sich noch am meisten mit Rousseau.) Dazu kommt aber noch eine Divergenz in der allgemeinen Methodologie des antichristlichen Kampfes: die bedeutenden Aufklärer sprechen, ebenso wie Hegel, sehr oft von den versklavenden, Freiheit und Menschenwürde zerstörenden Wirkungen des Christentums. Aber dieses Motiv steht für sie niemals so ausschließlich im Mittelpunkt der Polemik wie bei Hegel. Für sie ist es mindestens ebenso wichtig, die Lehren des Christentums und der Religionen überhaupt mit den Tatsachen der Wirklichkeit, so wie sie von der Wissenschaft festgestellt worden sind, zu kontrastieren und auf diese Weise die innere Hohlheit und Widersprüchlichkeit der Religionen zu entlarven.

[1] Ebd., S. 234.
[2] Ebd., S. 236.

Dieses Motiv spielt für den jungen Hegel eine ganz untergeordnete Rolle. Er erwähnt, wie wir gesehen haben, ab und zu, daß die Dogmen des Christentums mit der Wirklichkeit und mit der Vernunft unvereinbar sind; diese Feststellung spielt aber nur eine episodische Rolle für ihn. Selbst in solchen Fällen, in denen er ausdrücklich auf diese Frage zu sprechen kommt, ist für ihn nicht die wissenschaftliche Seite, nämlich die Nichtübereinstimmung der religiösen Dogmen mit der Wirklichkeit entscheidend, sondern die unmoralische Zumutung der Kirche an die menschliche Vernunft, solche Dogmen ungeprüft, positiv, zum Gegenstand des Glaubens und der religiösen Empfindung zu machen. Diese Methodologie zeigt ganz klar, wo und wie die großen französischen Aufklärer an Entschiedenheit im antireligiösen Kampfe turmhoch über dem jungen Hegel stehen. Wir können aber gleichzeitig feststellen, daß der Subjektivismus des jungen Hegel, der zu dieser Fragestellung geführt hat, zwar aus der Zurückgebliebenheit Deutschlands, der deutschen Aufklärung, der Kantischen Philosophie usw. gesellschaftlich und ideologisch hervorgeht, zugleich jedoch die Grundlage zur Herausarbeitung sowohl der „tätigen Seite", wie des Historismus seiner Betrachtungsweise bildet.

Wir werden uns in diesem Kapitel noch einmal eingehend mit den philosophischen Grundlagen und Konsequenzen der Hegelschen Konzeption der Positivität beschäftigen müssen. Hier kam es nur darauf an, die Grundlinie, die Hauptkonturen dieses zentralen Begriffes seiner Berner Periode dem Leser so weit verständlich zu machen, daß er imstande sei, die geschichtsphilosophische Konzeption des jungen Hegel richtig zu verstehen.

Der junge Hegel ist, wie wir gezeigt haben, Anhänger des „Primats der praktischen Vernunft". Für ihn sind jetzt das Absolute, das Selbständige und das Praktische einfach identisch. Diese ausschließliche Appellation an die praktische Vernunft ist der gemeinsame Zug zwischen seiner Jugendphilosophie und der Schellings. Wir haben bereits in der Frage der Beziehung von praktischer Vernunft und Theologie sowohl die Übereinstimmung, wie die Verschiedenheit zwischen dem jungen Hegel und dem jungen Schelling beobachten können. Da nun die anfängliche philosophische Freundschaft und später das Auseinandergehen von Hegel und Schelling in der Entstehungsgeschichte der Dialektik eine große Rolle spielen, halten wir es für unvermeidlich, den Standpunkt Schellings in dieser Zeit unseren Lesern kurz bekannt zu machen. In einem seiner ersten Werke, in der „Neuen Deduktion des Naturrechts" (Frühjahr 1796), erklärt Schelling in Übereinstimmung mit Fichte und in einer bestimmten Verwandtschaft mit der Positivitätskonzeption Hegels, daß das Unbedingte, das Absolute nie Objekt sein könne: „Indem ich es als Objekt festhalten will, tritt es in die Schranken der Bedingtheit zurück. Was *Objekt* für mich ist,

kann nur *erscheinen;* sobald es mehr als Erscheinung für mich ist, ist meine Freiheit vernichtet . . . Soll ich das Unbedingte realisieren, so muß es aufhören, Objekt für mich zu sein." Das Absolute ist identisch mit dem Ich[1].

Noch deutlicher treten diese Anschauungen Schellings mit allen ihren Konsequenzen in einem kleinen, nicht zur Veröffentlichung bestimmten Aufsatz hervor, dessen Fragmente uns in einer Hegelschen Abschrift aus dem Jahre 1796 überliefert sind. Die Abschrift fängt im ethischen Teil an. Was vorangegangen ist, wissen wir nicht. Vielleicht ist es einfach verloren, vielleicht ist — was für den jungen Hegel nicht uncharakteristisch wäre — nur dieser Teil abgeschrieben worden. Schelling erklärt hier, daß die ganze Philosophie (er sagt: Metaphysik) mit der Moral identisch sei; Kant habe diese Entwicklung angefangen, jedoch bei weitem nicht erschöpft. Aus dieser Konzeption müsse man nun zu ganz neuen Begriffen über die Natur, über Naturwissenschaft gelangen. Die ersten naturphilosophischen Träume des jungen Schelling kündigen sich hier an. Für unsere Frage ist jedoch seine Auffassung von Gesellschaft und Staat das Wichtigste. Schelling sagt hierüber: „Von der Natur komme ich aufs *Menschenwerk.* Die Idee der Menschheit voran — will ich zeigen, daß es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas *Mechanisches* ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee.* Wir müssen also über den Staat hinaus! Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören.*" Von dieser Überlegung ausgehend, will der junge Schelling die Prinzipien für eine Geschichte der Menschheit niederlegen „und das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung — bis auf die Haut entblößen". Darauf sollen nun die Ideen der moralischen Welt und der Religion dargelegt werden. „Umsturz allen Afterglaubens, Verfolgung des Priestertums, das neuerdings Vernunft heuchelt, durch die Vernunft selbst. — Absolute Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt in sich tragen und weder Gott, noch Unsterblichkeit *außer sich* suchen dürfen." Das Fragment schließt mit der Proklamierung der Ästhetik als Gipfelpunkt der Philosophie des Geistes, mit der Forderung des Schaffens einer neuen, volkstümlichen Mythologie[2].

Es ist nicht schwer, in diesen hingeworfenen Bemerkungen des jungen Schelling wichtige Grundgedanken seiner berühmt gewordenen naturphilosophischen Periode in Jena zu erkennen. Es ist auch nicht schwer zu sehen, wie nahe die Schellingschen Anwendungen und Ausdehnungen der „praktischen Vernunft" der Hegelschen Konzeption der Positivität kommen. Es ist also sehr verständlich, daß Schelling und Hegel in ihrer

[1] Schellings Werke. Herausgegeben von M. Schroter, Jena 1926, Bd. I, S. 108.
[2] Veroffentlicht bei Hoffmeister: S. 219ff.

Jugend sich gegenseitig als philosophische Bundesgenossen betrachtet haben. Es ist jedoch mindestens ebenso wichtig, klar zu sehen, daß bereits in dieser Periode tiefgehende — wenn auch niemals offen ausgesprochene — Gegensätze zwischen Schelling und Hegel obwalten. Schelling geht, wie wir gesehen haben, in der Ablehnung einer jeden „Positivität" viel weiter als der junge Hegel. Für ihn ist der Staat und alles, was mit ihm zusammenhängt, von vornherein und prinzipiell „positiv" im Hegelschen Sinne; eine Befreiung der Menschheit ist für ihn identisch mit einer Befreiung vom Staate überhaupt. Das zeigt, daß Schelling bereits in dieser Periode die revolutionären Illusionen des jungen Hegel in bezug auf eine radikale Erneuerung von Staat und Gesellschaft, eine Erneuerung, die die Aufhebung seiner „positiven" Eigenschaften zur Folge hat, nicht oder wenigstens nicht mehr teilt. Damit aber verwandelt sich die konkret revolutionäre Utopie des jungen Hegel in eine — um einen späteren Begriff zu gebrauchen — anarchistische Utopie von einer staatenlosen Befreiung der Menschheit. Und es ist ebenfalls klar ersichtlich, daß eine solche Auffassung, einerlei, ob sie Ursache oder Folge ist, mit dem damaligen entschiedenen Fichteanismus des jungen Schelling in engstem Zusammenhang steht.

Der junge Hegel unterscheidet sich von seinem philosophischen Bundesgenossen von vornherein durch seine *historischere* Fragestellung. Für ihn ist keineswegs der Staat überhaupt etwas Positives, sondern nur der despotische Staat vom kaiserlichen Rom bis zur Gegenwart. Der Staat der Antike ist jedoch, im scharfen Gegensatz dazu, Produkt und Ausdruck der freien Selbsttätigkeit der Menschen, der demokratischen Gesellschaft. Und dementsprechend ist seine Zielsetzung und Entwicklungsperspektive nicht die Vernichtung des Staates überhaupt, sondern die Wiederherstellung des — nicht positiven — antiken Städtestaates, der freien und selbsttätigen antiken Demokratie.

Scheinbar und an den methodologischen Gewohnheiten dieser Zeit gemessen, ist die Fragestellung des jungen Hegel weniger philosophisch als die Schellings. Schelling verwendet den Kant-Fichteschen Gegensatz von Freiheit-Notwendigkeit, von Wesen-Erscheinung (welche Gegensatzpaare bei ihm und Fichte viel unmittelbarer zusammenfallen als bei Kant selbst) in einer Weise, die die Erkenntnistheorie vollständig in die Ethik münden läßt. Alles, was für die Ethik nur den Gegenstand, nicht das Subjekt der Praxis bildet, wird zum bloßen Objekt (ist, nach dem Sprachgebrauch des jungen Hegel, „positiv"). Diese Welt der toten Objektivität ist zugleich mit der Kantischen Welt der „Erscheinungen" identisch; nur die Praxis setzt den Menschen mit der wahren Wirklichkeit, mit dem Wesen in Verbindung. Der Zusammenhang zwischen der Kantischen Erkenntnistheorie des jungen Schelling und seinem antihistorischen Standpunkt ist hier klar

zu sehen. Zugleich wird hier verständlich, warum dem jungen Hegel, für den die Positivität in erster Linie ein historisches Problem war, die erkenntnistheoretische Seite der Fichte-Schellingschen Weiterführung des Kantianismus sehr wenig gesagt hat.

Die hier zutage tretende Gleichgültigkeit Hegels den erkenntnistheoretisch-ethischen Konstruktionen seines Jugendfreundes gegenüber bedeutet also keineswegs eine unphilosophische Einstellung. In Wahrheit können wir schon hier die ersten Keime der späteren großartigen Auffassung Hegels sehen, die die philosophischen Probleme, die Probleme der Kategorien in einen engen Zusammenhang mit der historischen Entwicklung der objektiven Wirklichkeit gebracht hat. Indem der junge Hegel den Begriff der Positivität, der in Theologie und Rechtswissenschaft ein unhistorisch-allgemeiner Begriff gewesen ist, nämlich der Gegenpol zur deistischen Naturreligion, beziehungsweise zum Naturrecht, in den Mittelpunkt stellt, tut er den ersten, unbewußten Schritt in die Richtung seiner späteren dialektischen Auffassung der Geschichte. Freilich muß hier immer wieder festgestellt werden, daß der junge Hegel in dieser Periode nicht nur die philosophische Tragweite seiner Fragestellungen nicht übersehen hat, sondern sich sogar um die philosophische Grundlegung, um die philosophischen Forderungen sehr wenig kümmerte.

Dieser historische Charakter der zentralen Fragestellung des jungen Hegel entwickelt sich erst allmählich. Bestimmte Ansätze dazu sind, soweit uns die Quellen seiner Entwicklung bekannt sind, allerdings von vornherein vorhanden, insbesondere der Kontrast von Antike und Christentum. Aber der Historismus der Fragestellung entwickelt sich doch erst schrittweise; wir werden im nächsten Kapitel, bei der Analyse der Frankfurter Periode sehen, wie sehr dort der bereits in Bern historisch verstandene Begriff der Positivität noch weiter und elastischer im Sinne der Historizität von Hegel entwickelt wird.

In der Tübinger Studentenzeit haben diese Fragestellungen Hegels noch einen stark anthropologisch-psychologischen Charakter. Wir haben bereits erwähnt, daß wir aus dieser Zeit verhältnismäßig reichliche Aufzeichnungen und Exzerpte von Hegel über die anthropologische Behandlung der geistigen Fähigkeiten, der verschiedenen körperlichen und geistigen Eigenschaften des Menschen besitzen, in denen fast die ganze diesbezügliche Literatur der deutschen Aufklärung enthalten ist und zugleich auf wichtige Schriften der französischen und englischen Aufklärung Bezug genommen wird. Diese Exzerpte, die erst in den letzten Jahrzehnten herausgegeben worden sind (zuerst in der Zeitschrift „Logos“, dann im Buch von Hoffmeister), sind von der Hegelforschung noch gar nicht ausgenützt worden. Insbesondere ist es noch ganz unerforscht, wieviel aus ihnen in die anthropo-

logischen Teile der „Phänomenologie" und der „Enzyklopädie" übergegangen ist.

Eine Untersuchung dieser Frage steht außerhalb des Rahmens unserer Abhandlung. Wir wollen hier nur die allgemeine methodologische Bemerkung machen, daß die Historisierung der Anthropologie zu den allgemeinen Kennzeichen der Gesamtentwicklung Hegels gehört. Nicht nur in dem Sinne, daß er in der „Phänomenologie" die Probleme der Anthropologie in einen historisch-dialektischen Prozeß einzugliedern versucht, sondern im Sinne des ganzen späteren Systemaufbaus. So sind Anschauung, Vorstellung, Begriff, die alle in den ursprünglichen Exzerpten als anthropologische Probleme behandelt werden, für den späteren Hegel einerseits Prinzipien der Systematisierung (Anschauung: Ästhetik; Vorstellung: Religion; Begriff: Philosophie), andererseits und gleichzeitig Grundlage der Periodisierung (Ästhetik: Antike; Religion: Mittelalter; Philosophie: Neuzeit).

Für unser Problem ist die ursprünglich anthropologische Kontrastierung von Gedächtnis und Phantasie wichtig. Hegel kontrastiert in dieser Zeit objektive und subjektive Religion: Für die objektive Religion sind „der Verstand und das Gedächtnis ... die Kräfte, die dabei wirken ... Zur objektiven Religion können auch praktische Kenntnisse gehören, aber insofern sind sie nur ein totes Kapital — die objektive Religion läßt sich im Kopfe ordnen, sie läßt sich in ein System bringen, in einem Buche darstellen und anderen durch Rede vortragen; die subjektive Religion äußert sich nur in Empfindungen und Handlungen ... Subjektive Religion ist lebendig, Wirksamkeit im Inneren des Wesens und Tätigkeit nach außen". Und er vergleicht des weiteren die subjektive Religion mit den Lebewesen der Natur selbst, die objektive mit den ausgestopften Tieren im naturwissenschaftlichen Kabinett[1]. Diese Gegenüberstellung wirkt sich in der ganzen Berner Periode aus, wobei es dem Leser unserer bisherigen Ausführungen klar ist, daß die objektive Religion der Tübinger Aufzeichnungen eine gedankliche Vorform der Berner Positivität des Christentums ist. Ich führe nur einen Satz aus den Berner historischen Studien an, um das Weiterwirken dieser Gedankengänge klarzulegen: „das Gedächtnis ist der Galgen, an dem die griechischen Götter erwürgt hängen ... Gedächtnis ist das Grab, der Aufbehälter des Toten. Das Tote ruht darin als Totes. Es wird wie eine Sammlung Steine gewiesen." Es folgt darauf ein scharfer Angriff auf die christlichen Zeremonien, über die gesagt wird: „Dies ist das Tun des Todten. Der Mensch versucht es, völlig zum Objekt zu werden, sich durchaus von einem Fremden regieren zu lassen. Dieser Dienst heißt Andacht."[2]

[1] Nohl: S. 6f.
[2] Rosenkranz: S. 518f.

Die Einstellung des jungen Hegel in der Tübinger Periode ist eine sehr scharfe, aufklärerisch gesinnte Polemik gegen die objektive Religion. Einen Wert hat in seinen Augen nur die subjektive. Diese hat hier freilich noch eine unhistorische Nuance, von der „Naturreligion" oder „Vernunftreligion" der Aufklärung her; wobei diese Auffassung des jungen Hegel offenbar am stärksten durch Lessing beeinflußt ist: „Subjektive Religion ist bei guten Menschen, die objektive kann fast eine Farbe haben wie sie will, so ziemlich gleich – was mich euch zum Christen macht, das macht euch mir zum Juden, sagt Nathan (IV. Akt, 7. Szene in Lessings ‚Nathan der Weise', G. L.) – denn Religion ist Sache des Herzens, welches oft inkonsequent handelt gegen die Dogmen, die sein Verstand oder Gedächtnis annimmt . . ."[1] Dieser Gegensatz von subjektiver und objektiver Religion kreuzt sich aber beim jungen Hegel in der Tübinger Periode mit dem Gegensatz der öffentlichen und privaten Religion; dabei ist zu bemerken, daß ein methodologisch-historisches Vereinigen der beiden Gegensatzpaare erst in der Berner Periode erfolgt. Aber schon in Tübingen bringt die Auffassung Hegels die öffentliche Religion mit der subjektiven, die private mit der objektiven in einen engen Zusammenhang.

Hier ist die urwüchsige Dialektik des jungen Hegel, lange bevor das Problem der Dialektik in seinem Denken bewußt auftaucht, handgreiflich zu fassen. Denn nach jeder formalen, metaphysischen Auffassung müßte viel eher das Private als das Öffentliche mit dem Subjektiven kombiniert werden. Wenn nun Hegel hier die Schranken des metaphysischen Denkens spontan sprengt, so ist das einerseits die Wirkung seiner allmählich heranwachsenden historischen Konzeption, andererseits ist es der unwiderstehliche Freiheitsdrang, den bei ihm die Einwirkung der Französischen Revolution ausgelöst hat. Die subjektive Religion ist nach seiner Auffassung eine wirkliche „Volksreligion". Und er faßt die Forderungen, die an eine solche Religion zu stellen sind, folgendermaßen zusammen: „I. Ihre Lehren müssen auf der allgemeinen Vernunft gegründet sein. II. Phantasie, Herz und Sinnlichkeit müssen dabei nicht leer ausgehen. III. Sie muß so beschaffen sein, daß sich alle Bedürfnisse des Lebens – die öffentlichen Staatshandlungen daran anschließen." Und im folgenden negativ-polemischen Teil lehnt Hegel jeden Fetischglauben ab, wobei er die pseudoaufklärerischen Apologeten des Christentums in diesen Fetischglauben miteinschließt[2].

Diese Bemerkungen sprechen eine klare Sprache. Man muß nur die eine Bemerkung hinzufügen, daß Hegel hier ausdrücklich von der *Vernünftigkeit* der subjektiven und öffentlichen Religion ausgeht. Damit erweisen sich

[1] Nohl: S. 10.
[2] Nohl: S. 20f.

alle reaktionären Interpretationen der imperialistischen Periode, die in Hegels Gegenüberstellung von Phantasie und Gedächtnis ein Zeichen seines „Irrationalismus" erblicken, als Verdrehungen und Verleumdungen. Und was den gesellschaftlichen Inhalt dieser Forderungen betrifft, darüber hat sich Hegel in dieser Periode auch unmißverständlich klar geäußert. Er betont, daß die öffentliche Religion nicht nur unmittelbare Gebote und Verbote enthalten muß, z. B. daß man nicht stehlen darf, sondern „besonders die entfernteren müssen in Anschlag gebracht werden und sind oft am wichtigsten zu schätzen. Diese sind hauptsächlich Erhebung, Veredlung des Geistes einer Nation — daß das so oft schlummernde Gefühl ihrer Würde in ihrer Seele erweckt werde, daß sich das Volk nicht wegwirft und nicht wegwerfen läßt"[1]. Die subjektive, die öffentliche Religion ist also bereits für den Tübinger Studenten Hegel die Religion der Selbstbefreiung des Volkes.

III

Geschichtsauffassung und Gegenwart

Der junge Hegel sucht also die subjektive, die öffentliche Religion zur Grundlage und Stütze der Freiheitsbewegung in Deutschland zu machen. Wir haben bereits gesehen, daß aus diesem Bestreben in der Berner Zeit eine eigenartige Mischung von historischer Objektivität und radikalem, philosophischem Subjektivismus entstanden ist. Das historische Problem des jungen Hegel ist, in der Antike den demokratischen Subjektivismus der Gesellschaft in seiner höchsten und entwickeltesten Form konkret nachzuzeichnen, dann den Untergang dieser Welt, die Entstehung der toten, menschenfremden, despotischen Periode der positiven Religion in düsteren Farben zu schildern, um aus diesem Kontrast die Perspektive der zukünftigen Befreiung zu gewinnen. Die Gegenüberstellung von Antike und Christentum, von subjektiver und positiver Religion ist also in der Berner Periode die Grundlage der politischen Philosophie des jungen Hegel.

Diesen praktischen Charakter seiner Philosophie mußten selbstverständlich auch seine reaktionären Ausleger bemerken. Haering stellt geradezu dieses Problem in den Mittelpunkt, indem er die „volkspädagogischen" Tendenzen des jungen Hegel als die wesentlichsten Züge seiner philosophischen Entwicklung auffaßt. Soweit wäre die Sache in Ordnung. Aber Haering und andere reaktionäre Apologeten gehen in der Auslegung der Anschauungen des jungen Hegel von den reaktionären Zügen seiner späteren politischen Stellungnahmen aus, betrachten diese als das immer vorhanden gewesene „Wesen" der Hegelschen Philosophie, versuchen die

[1] Nohl: S. 5.

reichlich vorhandenen, unvermeidlichen Verworrenheiten des jungen Hegel, besonders auf dem Gebiet der religiösen Fragen, dazu auszunützen, um reaktionäre Tendenzen von vornherein in den Mittelpunkt des Hegelschen Denkens zu stellen.

Freilich lassen sich die republikanischen Tendenzen des jungen Hegel nicht vollständig verschweigen. Sie werden zwar nach Möglichkeit verwischt oder totgeschwiegen, ganz außer acht gelassen können sie aber nicht werden. Die imperialistischen Apologeten helfen sich in solchen Fällen damit, daß sie in dem Republikanismus des jungen Hegel eine „Kinderkrankheit" erblicken. Franz Rosenzweig sieht z. B. in Hegel einen ideologischen Vorläufer der Bismarckschen Politik. Er verschweigt in völlig antihistorischer, die geschichtlichen Tatsachen vertuschender Weise, daß erstens auch der alte Hegel niemals ein Vorläufer Bismarcks gewesen ist, daß auch seine reaktionärsten Anschauungen in einer anderen Richtung als die Bismarcks laufen; zweitens verhüllt er jene großen historischen Krisen (Thermidor, Sturz Napoleons), die den politischen Charakter von Hegels Entwicklung bestimmt und im späten Hegel jene tief resignierte Stimmung hervorgebracht haben, die für die bedeutenden Deutschen, die von der Napoleonischen Periode eine Erneuerung Deutschlands erwarteten, so charakteristisch ist. (Man denke an den späten Goethe.) Indem nun die Bismarckähnlichkeit Hegels bereits in der Seele des jungen Hegel „präformiert" entdeckt wird, ist es sehr leicht, den ganzen Republikanismus, die ganze Beziehung zur Französischen Revolution als etwas Oberflächliches darzustellen, das mit der wachsenden „Reife" allmählich abgestreift wird.

Dabei spielt es für diese Apologeten gar keine Rolle, daß die Einsicht in die historische Notwendigkeit der Französischen Revolution, die Auffassung, daß die Französische Revolution die Grundlage der Kultur der Gegenwart bilde, auch in den Schriften des alten Hegel unmißverständlich ausgesprochen wird. Wir geben nur ein Beispiel für diese raffinierte Mischung von Zitieren und Verschweigen. Rosenzweig spricht einmal über eine politische Schrift des jungen Hegel, hebt alles Mögliche hervor, woraus sich Andeutungen seines Antirepublikanismus, seines Gegensatzes zur Aufklärung ableiten ließen, fügt aber dann – scheinbar objektiv, in Wirklichkeit die Tatsachen verschmierend – verächtlich hinzu: „Doch freilich war es damals mit Hegels Anerkennung der Monarchie auch noch nicht so weit her."[1]

Wir wissen bereits, wie eng beim jungen Hegel der praktische Charakter der Philosophie mit seinen politischen Träumen verknüpft war. Wir müssen nun anhand einiger Zitate kurz zeigen, wie sehr er den damaligen Zustand Deutschlands als Produkt jener Entwicklung aufgefaßt hat, deren Charak-

[1] Rosenzweig: Hegel und der Staat, München Berlin 1920, Bd. I, S. 51.

teristikum in seinen Augen die Positivität der Religion ist. Denn daraus können wir ganz klar ersehen, wie das Hervorheben der antiken Freiheit und Demokratie für den jungen Hegel einen revolutionären Kontrast zu den Zuständen des damaligen Deutschlands bildet.

Es wird nach den bisherigen Ausführungen niemanden überraschen, daß den Ausgangspunkt von Hegels Betrachtungen auch hier die religiösen Anschauungen, die religiösen Traditionen bilden. Darum sagt er über Deutschland: „Unsre Tradition – Volksgesänge und so weiter. Es ist kein Harmodios, kein Aristogeiton, die ewiger Ruhm begleitete, da sie den Tyrannen schlugen und gleiche Rechte und Gesetze gaben ihren Bürgern, die in dem Munde unsers Volks, in seinen Gesängen lebten. – Was sind die Geschichtskenntnisse unsers Volks? eigentümliche, vaterländische Tradition fehlt ihm, das Gedächtnis, die Phantasie ist mit der Urgeschichte der Menschheit, mit der Geschichte eines fremden Volks, den Taten und Untaten ihrer Könige angefüllt, die uns nichts angehen."[1] – In diesem Zusammenhang vergleicht Hegel die deutsche Architektur mit der griechischen; dieser Vergleich ist aber beim jungen Hegel nicht in erster Linie ästhetisch. Es kommt ihm vielmehr darauf an, die verschiedenen Lebensgewohnheiten, das freie und schöne Leben der Griechen mit dem engen, kleinlichen, spießbürgerlichen, nur von lauten und dummen Saufexzessen unterbrochenen Leben der Deutschen zu vergleichen. Die Verschiedenheit der Architekturen ist beim jungen Hegel nur der Ausdruck für die Verschiedenheit des gesellschaftlichen Lebensinhalts der verschiedenen Völker. (Auch hier zeigt sich bereits eine Betrachtungsweise, die – freilich auf einem ganz anderen Niveau der Dialektik und der historischen Konkretheit der Analyse – auch in seiner späteren Ästhetik beibehalten wird.)

Die wichtigsten Betrachtungen über das Deutschland seiner Gegenwart finden wir aber wieder in dem Berner Hauptwerk des jungen Hegel über die „Positivität der christlichen Religion". Er spricht dort darüber, daß die römische Eroberung und später das Christentum die ursprünglichen nationalen Religionen, auch die der Deutschen, zugrunde gerichtet habe. Und die deutsche Entwicklung sei derart gewesen, daß sie einer nationalen, religiösen Phantasie keine Nahrung bieten konnte. „Außer etwa Luthern bei den Protestanten, welches könnten auch unsere Helden sein, die wir nie eine Nation waren? welches wäre unser Theseus, der einen Staat gegründet, und ihm Gesetze gegeben hätte; wo unsere Harmodiosse und Aristogeitone, denen wir als Befreier unseres Landes Skolien sängen? Die Kriege, welche Millionen Deutsche gefressen haben, waren Kriege der Ehrsucht oder der Unabhängigkeit der Fürsten, die Nation nur Werkzeug, die, wenn sie auch mit Erbitterung und Wut kämpfte, am Ende doch nicht zu

[1] Nohl: S. 359.

sagen wußte: warum? oder was haben wir gewonnen?" Und im weiteren gibt nun Hegel eine sehr skeptische Beschreibung des lebendigen Weiterbestehens der protestantischen Geschichtstraditionen, mit der Pointe, daß den deutschen Machthabern gar nichts daran liege, daß die befreiende Seite der protestantischen Bewegungen lebendig im Volk erhalten bleibe[1].

Aus dieser Analyse der deutschen Lage folgt für Hegel, daß das deutsche Volk, das keine auf eigenem Boden erwachsene, mit der eigenen Geschichte zusammenhängende religiöse Phantasie hat, auch „schlechterdings ohne alle politische Phantasie" ist[2]. Und dieser Mangel an einem nationalen, eigenen Gemütsleben drückt sich dann in der ganzen deutschen Kultur aus. Was dabei den jungen Hegel in erster Linie interessiert, ist — wiederum sehr charakteristischer Weise — nicht die absolute Höhe der deutschen Kulturleistungen, obwohl wir gesehen haben, daß er mit ihnen ganz intim bekannt war, sondern die fehlende Volkstümlichkeit der deutschen Kultur, ihre mangelnde Verwurzeltheit im Volk. Diesen Mangel macht er der deutschen Kultur seiner Gegenwart hauptsächlich zum Vorwurf: „Die lieblichen Spiele eines Hölty, Bürger, Musäus in diesem Fache gehen für unser Volk wohl ganz verloren, da es um des Genusses derselben empfänglich zu sein, in seiner übrigen Kultur zu weit zurück ist — wie auch die Phantasie der gebildetern Teile der Nation von der der gemeinen Stände ein völlig andres Gebiet hat, und Schriftsteller und Künstler, die für jene arbeiten, von diesen schlechterdings auch in Ansehen der Szene und der Personen ganz und gar nicht verstanden werden." Auch an diese Betrachtung wird eine Gegenüberstellung Deutschlands mit der Antike hinzugefügt, mit der Hervorhebung dessen, daß gerade die höchste Kunst des klassischen Altertums, die der Sophokles und Phidias eine volkstümliche, die ganze Nation bewegende gewesen ist[3].

In diesem Zusammenhang kämpft der junge Hegel dafür, daß die kommende deutsche Kultur auf klassischen Traditionen aufbaue. Er sieht in deren Rezeption den einzigen wahren Fortschritt und bekämpft insbesondere die Auffassungen Klopstocks, der für seine Poesie teils auf die Urgeschichte des deutschen Volkes (Hermannsschlacht), teils auf die christlich-jüdischen Überlieferungen zurückgreift (letzteres ist ein durch Miltons Einfluß vermittelter, verspäteter und deutsch abgeschwächter Nachklang der ideologischen Traditionen der englischen Revolution). Auf die antiklassische Fragestellung Klopstocks: „Ist denn Achaja der Tuiskonen Vaterland?" antwortet er erstens mit einer ausführlichen Auseinandersetzung darüber, daß eine künstliche Erneuerung der altdeutschen Überlieferung

[1] Nohl: S. 215.
[2] Ebd.
[3] Ebd., S. 216.

heute ebenso hoffnungslos sei, wie seinerzeit der Versuch des römischen Kaisers Julian, die antike Religion zu erneuern. „Jene altdeutsche Phantasie findet nichts in unserm Zeitalter, an das sie sich anschmiegen, anknüpfen könnte, sie steht in dem ganzen Kreise unserer Vorstellungen, Meinungen und Glaubens so abgerissen da, ist uns so fremd als die ossianische oder indianische . . .“ Zur Erneuerung der christlich-jüdischen Tradition stellt er dann die Gegenfrage: „Und was jener Dichter in Ansehung der griechischen Mythologie seinem Volke zuruft, könnte man ihm und seinem Volke in Ansehung der jüdischen mit eben dem Rechte zurufen und fragen: Ist denn Judäa der Tuiskonen Vaterland?“[1]

Auch hier sehen wir, besonders in bezug auf die altdeutschen Tendenzen, eine Stellungnahme Hegels, die er sein ganzes Leben lang beibehalten wird. Er steht nicht nur — wie wir sehen werden — politisch den Befreiungskriegen ablehnend gegenüber, sondern auch ebenso allen deutschtümelnden Bestrebungen der Romantik. Auch dies wird von den imperialistischen Verfälschern Hegels, die ihn zu einem Romantiker stempeln wollen, verschwiegen oder entsprechend „uminterpretiert“.

Dieses Bild der Unfreiheit und Kleinlichkeit der deutschen Gegenwart, ihres Mangels an einer wahren volkstümlichen Kultur ist aufs engste mit der ganzen demokratischen politischen Einstellung des jungen Hegel verknüpft. Während seines Aufenthalts in Bern, das damals von einer patrizischen Oligarchie regiert wurde, gelangt nun Hegel zu ebenso absprechenden Urteilen über diese Schweizer Stadt wie über Deutschland. Und sein Urteil ist noch klarer politisch, da es in einem Brief gefällt wurde und nicht etwa in Schriften, bei denen er an eine Veröffentlichung unter deutschen Zensurverhältnissen denken mußte. Hegel schreibt am 16. April 1795 an Schelling: „Alle zehn Jahre wird der conseil souverain um die etwa in dieser Zeit abgehenden Mitglieder ergänzt. Wie menschlich es dabei zugeht, wie alle Intrigen an Fürstenhöfen durch Vettern und Basen nichts sind gegen die Kombinationen, die hier gemacht werden, kann ich dir nicht beschreiben. Der Vater ernennt seinen Sohn oder den Tochtermann, der das größte Heiratsgut bringt usw. Um eine aristokratische Verfassung kennenzulernen, muß man einen solchen Winter vor den Ostern, an welcher die Ergänzung vorgeht, hier zugebracht haben.“[2] Dieser Brief bedarf wohl keines Kommentars. Für die Zukunftsentwicklung Hegels muß nur noch bemerkt werden, daß seine Berner Erfahrungen ihm eine unauslöschliche Verachtung gerade der aristokratisch-oligarchischen Regime eingepflanzt haben. Diese Ablehnung änderte sich auch dann nicht, nachdem er seine sonstigen Berner Überzeugungen auf dem Gebiet der Politik gründlich revidiert hatte.

[1] Nohl: S. 217.
[2] Rosenkranz: S. 69.

Einen solchen politischen wie kulturellen Zustand betrachtet nun Hegel als das Produkt einer Entwicklung, deren zentral bewegende Kraft die Herrschaft der positiven christlichen Religion gewesen ist. Und wenn Hegel im spätesten Alter die Französische Revolution noch immer eine „herrliche Morgenröte" nannte, so kann man sich unschwer vorstellen, mit welcher Ungeduld er damals die Erneuerung der Welt von ihr erwartet hatte. Diese Erneuerung hat bei ihm die Kritik des Christentums zur polemischen Voraussetzung, und ihr positiver Inhalt erscheint als eine Erneuerung der Antike. Die Analyse und die Lobpreisung der antiken Demokratie hat also in diesem Zusammenhang für Hegel eine große *aktuelle politische* Bedeutung.

Auch hier hat die Hegelsche Auffassung sehr viele Vorläufer. In den großen Klassenkämpfen, die um die Liquidierung der feudalen Gesellschaft geführt worden sind, spielt das Vorbild der antiken Demokratie in den Schriften der ideologischen Vorhut seit der Renaissance eine ausschlaggebende Rolle. Es gehört auch hier zu den größten Mängeln der Geschichtsschreibung der ideologischen Gebiete, daß dieser Zusammenhang zwischen der Renaissance der Antike und dem Kampf der bürgerlichen Klasse um ihre Befreiung nirgends herausgearbeitet wurde. Ja, die bürgerliche Geschichtsschreibung hat sich immer mehr bemüht, diese Spuren zu verwischen, um die Erneuerung der Antike als eine immanente Angelegenheit der Kunst, der Philosophie usw. darzustellen. Dabei würde die wirkliche Geschichte dieser ideologischen Kämpfe von der bildenden Kunst bis zur Staatswissenschaft und Geschichtsschreibung zeigen, wie eng diese Zusammenhänge gewesen sind, und wie – um den Zusammenhang auch am Gegenbeispiel zu illustrieren – die Verehrung der Antike sofort ihre progressive Bedeutung verlor und zu leerem Akademismus entartete, als dieser politisch-soziale Inhalt im Laufe des 19. Jahrhunderts verlorenging. Wir können hier selbstverständlich nicht einmal die Skizze einer solchen Entwicklung von Machiavelli über Montesquieu, Gibbon usw. bis hin zu Rousseau geben, bei dem, wie Engels klar hervorhebt, in diesem Zusammenhang bereits die ersten Ansätze zu einer Dialektik der gesellschaftlichen Entwicklung auftauchen.

Es ist aus dem bisher Gesagten deutlich hervorgegangen, daß Hegel den größten Teil dieser Literatur genau gekannt hat. (Nur im Falle Machiavellis scheint eine spätere Bekanntschaft, wahrscheinlich am Ende der Frankfurter Periode, vorzuliegen.) Aber auch ohne solche literarischen Einflüsse ist der wesentliche Zusammenhang der Verehrung der Antike beim jungen Hegel mit dieser Entwicklung unzweifelhaft. Denn die politische Philosophie der Französischen Revolution, die Systematisierung ihrer heroischen Illusionen steht auf den Schultern dieser ganzen Entwicklung. Die führenden Jakobiner sind unmittelbare Schüler Rousseaus.

So sehr die jakobinische Ideologie der Erneuerung der antiken Demokratie eine heroische Illusion plebejischer Revolutionäre gewesen ist, so hing sie doch keineswegs vollkommen in der Luft. Die Ideologen dieser gesellschaftlichen Erneuerung sind von bestimmten, sehr realen ökonomisch-gesellschaftlichen Voraussetzungen ausgegangen. Ihr Unterschied von den weniger entschiedenen Vertretern der demokratischen Revolution ist gerade ein ökonomischer: die radikalen Jakobiner sind der Ansicht, daß die *verhältnismäßige Gleichheit der Vermögen* die ökonomische Grundlage zu einer wirklichen Demokratie bildet, daß die wachsende Ungleichheit der Vermögensverhältnisse der Bürger eines Staates notwendig zur Vernichtung der Demokratie, zur Entstehung eines neuen Despotismus führen müsse. Diese Lehre ist im radikalen Teil der früher erwähnten Literatur über die Erneuerung der Antike enthalten, und die Entwicklung dazu, in der verhältnismäßigen Gleichheit der Vermögen die Grundlage der Demokratie zu erblicken, erreicht ihren Gipfelpunkt gerade im „Contrat social" von Rousseau.

Eine wie große Rolle die Debatten über dieses Problem in der Französischen Revolution selbst gespielt haben, kann man aus jeder gewissenhaften Geschichte dieser Zeit feststellen. Wir führen nur einige bezeichnende Beispiele an. So stellt in einem oft angeführten Aufsatz Rabaut-St. Etiennes in der „Chronique de Paris" 1793 die Forderungen: „1. Die Vermögen möglichst gleichmäßig zu verteilen, 2. Gesetze zu ihrer Erhaltung und zur Verhütung künftiger Ungleichheit zu schaffen."[1] So schreibt im selben Jahre die „Révolution de Paris": „Um die große Ungleichheit im Vermögen der sämtlich gleichen Republikaner zu verhindern, muß eine Höchstgrenze des Vermögens festgesetzt werden, über die hinaus ein Erwerb nicht gestattet ist, auch nicht bei entsprechender Steuerzahlung."[2] Ähnlich lautet ein Beschluß des Volksvereins von Castres: „Niemals von den wahren Grundsätzen abzulassen und nie einen Menschen mit Riesenvermögen aufzunehmen, wofern er nicht als reiner und glühender Patriot anerkannt ist und diese Ungleichheit nicht vorher durch alle in seiner Macht stehenden Mittel hat verschwinden lassen."[3] Ähnlich äußert sich in der Debatte über Progressivsteuer und Zwangsanleihe (1793) Cambon: „Dies System ist das vernünftigste und entspricht am besten unseren Grundsätzen, denn durch derartige Maßregel werdet Ihr die Gleichheit herbeiführen, die einige Leute ins Fabelreich verweisen wollen."[4] Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

[1] Zitiert aus Aulard: Politische Geschichte der Französischen Revolution, München-Leipzig 1924, Bd. I, S. 364. Rabaut geht zumeist mit den Girondisten. Dieser Vorschlag findet aber bei ihnen selbstredend keinen Anklang. Ebd., S. 365.

[2] Ebd., S. 366.

[3] Ebd., Bd. II, S. 723.

[4] Ebd., Bd. I, S. 367 ff.

Marx hat den illusionären Charakter der von den jakobinischen Revolutionären angestrebten Erneuerung der Antike unbarmherzig entlarvt, indem er die ökonomische Verschiedenheit der beiden Entwicklungen einer scharfen Analyse unterzog. Er schreibt darüber in der „Heiligen Familie“: „Robespierre, Saint-Just und ihre Partei gingen unter, weil sie das antike, *realistisch-demokratische Gemeinwesen*, welches auf der Grundlage des *wirklichen Sklaventums* ruhte, mit dem *modernen spiritualistisch-demokratischen Repräsentativstaat*, welcher auf dem *emanzipierten Sklaventum*, der *bürgerlichen Gesellschaft* beruht, verwechselten. Welche kolossale Täuschung, die moderne bürgerliche Gesellschaft, die Gesellschaft der Industrie, der allgemeinen Konkurrenz, der frei ihre Zwecke verfolgenden Privatinteressen, der Anarchie, der sich selbst entfremdeten natürlichen und geistigen Individualität — in den *Menschenrechten* anerkennen und sanktionieren zu müssen, und zugleich die *Lebensäußerungen* dieser Gesellschaft hinterher an einzelnen Individuen annullieren und zugleich den *politischen Kopf* dieser Gesellschaft in *antiker* Weise bilden zu wollen!“[1]

Diese Illusionen waren in Frankreich selbst jedoch heroische Illusionen plebejisch-revolutionärer Politiker, das heißt, sie waren — unbeschadet ihres illusionären Charakters — mit einzelnen Momenten der realen politischen Handlungsweise der plebejischen Partei unter den konkreten Umständen der Jahre 1793/94 eng verbunden. Es konnten also in Frankreich selbst mit solchen illusionären Begründungen politische Maßnahmen durchgeführt werden, die vom Standpunkt der realen Entwicklung unerläßlich gewesen sind. Wir heben hiervon nur zwei hervor. Erstens hat die Kriegführung des durch die Koalition von ganz Europa bedrohten Frankreich eine Reihe von Zwangsmaßnahmen notwendig gemacht, sowohl in politischer Hinsicht zur Niederhaltung konterrevolutionärer Strömungen — auch in der Bourgeoisie —, als auch zur Sicherung der Versorgung des Heeres, zur minimalen Verpflegung der städtischen Unterschichten, der sozialen Basis des radikalen Jakobinismus. Zweitens hat die radikale Durchführung der demokratischen Revolution die Konfiszierung und Aufteilung eines großen Teils der feudalen Güter zur Folge gehabt, also — der Absicht nach und in Wirklichkeit für eine bestimmte Zeit, wenigstens teilweise — die Nivellierung des Landbesitzes auf der Grundlage des bäuerlichen Parzelleneigentums.

Das Illusionäre in den Handlungen der Jakobiner bezieht sich also entsprechend der eben angeführten Kritik von Marx darauf, daß sie die wirklichen politisch-sozialen Gründe ihrer revolutionären Maßnahmen nicht verstanden und in bezug auf die Perspektive jener Entwicklung, die als Folge derartiger revolutionärer Maßnahmen entfesselt werden sollte, grundfalsche Vorstellungen genährt haben. Dieser illusionäre Charakter hebt also

[1] Marx/Engels: Die heilige Familie, Berlin 1953, S. 250/51.

keineswegs das demokratische Wesen, das Revolutionäre in ihrer Handlungsweise auf. Im Gegenteil, gerade diese unlösbare Mischung von richtiger, plebejischer, demokratisch-revolutionärer Realpolitik mit phantastischen Illusionen über die Entwicklungsperspektive der von der demokratischen Revolution entfesselten Kräfte der bürgerlichen Gesellschaft ist jener lebendige dialektische Widerspruch, der diese Periode der Revolution charakterisiert.

Von diesem Standpunkt aus muß man die Beziehung der ideologischen Vorbereiter der demokratischen Revolution und der Jakobiner selbst zur Antike betrachten. Marx weist sehr richtig darauf hin, daß diese illusionäre Auffassung die reale Grundlage der antiken Ökonomie, die Sklaverei, ebenso vollständig vernachlässigt, wie sie nicht imstande ist, in ihrem Bild der bürgerlichen Gesellschaft die Stelle und die Rolle des Proletariats gedanklich zu erfassen. Diese Falschheit in der Grundanschauung hebt jedoch nicht jenes – innerhalb bestimmter konkreter historischer Grenzen – richtige Gefühl auf, daß zwischen dem verhältnismäßig gleichen Parzelleneigentum und der antiken Demokratie ein bestimmter Zusammenhang bestanden hat. Diesen Zusammenhang stellt gerade Marx mit großer Schärfe fest. Er sagt: „Diese Form des freien Parzelleneigentums selbstwirtschaftender Bauern als herrschende, normale Form bildet einerseits die ökonomische Grundlage der Gesellschaft in den besten Zeiten des klassischen Altertums, andererseits finden wir sie bei den modernen Völkern als eine der Formen vor, die aus der Auflösung des feudalen Grundeigentums hervorgehn. So die yeomanry in England, der Bauernstand in Schweden, die französischen und westdeutschen Bauern ... Das Eigentum am Boden ist zur vollständigen Entwicklung dieser Betriebsweise ebenso nötig wie das Eigentum am Instrument zur freien Entwicklung des handwerkmäßigen Betriebs. Es bildet hier die Basis für die Entwicklung der persönlichen Selbständigkeit."[1] Diese Bemerkungen von Marx sind in vieler Hinsicht für unser Problem von außerordentlicher Wichtigkeit. Vor allem stellt hier Marx mit dürren Worten den ökonomischen Zusammenhang zwischen der Blütezeit der antiken Demokratien und der verhältnismäßigen Gleichheit des bäuerlichen Parzelleneigentums fest. Daneben ist die Hervorhebung der yeomanry außerordentlich bedeutsam. Denn ebenso wie in den Kriegen der französischen Republik und Napoleons die von der Revolution befreiten Parzellenbauern den Kern der Armee ausmachten, so war in der englischen Revolution die yeomanry die Kerntruppe der Befreiung des Volkes vom Joch der Stuarts.

So weit haben die jakobinischen Illusionen einen real-ökonomischen Kern. Das Illusionäre ihrer Auffassungen entlarvt sich darin, daß die Jako-

[1] Marx: Das Kapital, Bd. III, Berlin 1953, S. 858.

biner in diesem ökonomischen Übergangszustand zum entfalteten Kapitalismus einen Dauerzustand der befreiten Menschheit erblickt, daß sie diesen Übergangszustand als endgültig zu fixieren versucht haben. Die historischen Arbeiten von Marx und Engels haben massenhaft Beweise dafür erbracht, wie grundlos und falsch diese Illusionen gewesen sind. So stellt Engels fest, daß dieselbe yeomanry, die Cromwells Schlachten geschlagen hatte, hundert Jahre nach Cromwell im Sturm der ursprünglichen Akkumulation, der Einhegung der Landbesitze fast spurlos untergegangen ist. So zeigt Marx in seinen historischen Werken über die Französische Revolution von 1848, daß der vom feudalen Joch befreite französische Parzellenbauer nunmehr unter das noch schwerere Joch des Wucherkapitals geraten ist. Die Illusion der jakobinischen Revolutionäre besteht also „nur" darin, die Kleinigkeit übersehen zu haben, daß ihre revolutionären Maßnahmen objektiv Maßnahmen zur Entfesselung der kapitalistischen Entwicklung gewesen sind.

Diese Wirklichkeit und diese Idee üben einen außerordentlich tiefen, entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der damaligen deutschen Philosophie aus. Wenn wir nun diese Nachwirkungen uns näher anschauen, müssen wir erneut daran erinnern, daß die deutsche Philosophie dieser Zeit zwar vielfach ein Echo der Ereignisse der Französischen Revolution ist, jedoch unter den Bedingungen des ökonomisch wie politisch zurückgebliebenen Deutschland. Wir haben bereits auch darauf hingewiesen, daß aus dieser Zurückgebliebenheit der idealistische Charakter der damaligen deutschen Philosophie entsprungen ist. Und dieser Idealismus wirkt nun seinerseits dahin, daß die gedankliche Widerspiegelung und die philosophische Bearbeitung der Ereignisse der Französischen Revolution gerade dort anknüpfen, wo die Ideologie der real Handelnden am meisten illusionär ist. Die deutsche Philosophie der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts knüpft also gerade an diese Illusionen an und, indem sie sie philosophisch systematisiert und vertieft, verstärkt sie deren illusionären Charakter. Sind diese Illusionen schon an und für sich eine idealistisch verzerrte Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit, so ist dieser ihr Charakter in den deutschen Bearbeitungen nur noch gesteigert. Es sind Illusionen in zweiter Potenz.

Am entschiedensten nimmt in Deutschland von allen Philosophen Fichte *für die Ideen der Französischen Revolution Stellung.* Seine ersten – anonym erschienenen – Bücher sind offene, pamphletistische Stellungnahmen für die Französische Revolution und gegen deren Feinde, gegen die feudalabsolutistischen Monarchien Europas. Und noch im Jahre 1796, als Fichte es unternimmt, seine Anschauungen in bezug auf die praktische Philosophie im engeren Sinne zu systematisieren, in seinem Werke „Grundlage des Naturrechts", zieht er äußerst radikale Konsequenzen aus den jakobinisch

illusionären Anschauungen der Französischen Revolution. Das Fichtesche Naturrecht ist wie die rechtsphilosophischen Schriften des 17. und 18. Jahrhunderts auf der Theorie des „Gesellschaftsvertrags" aufgebaut, jedoch in einer Weise, die einerseits vom Subjektivismus in der Kantschen Philosophie, andererseits von den sozialen Anschauungen der Jakobiner bestimmt ist. Für Fichte schließt dementsprechend der Gesellschaftsvertrag die Verpflichtung der Gesellschaft in sich, – innerhalb des Rahmens der verhältnismäßigen Gleichheit der Vermögen – für die Existenz ihrer Mitglieder zu sorgen. Fichte sagt: „Alles Eigentumsrecht gründet sich auf den Vertrag aller mit allen, der so lautet: wir alle behalten dies auf die Bedingung, daß wir dir das Deinige lassen. Sobald also jemand von seiner Arbeit nicht leben kann, ist ihm das, was schlechthin das Seinige ist, nicht gelassen, der Vertrag ist also in Absicht auf ihn völlig aufgehoben, und er ist von diesem Augenblicke an nicht mehr rechtlich verbunden, irgendeines Menschen Eigentum anzuerkennen."[1]

Diese Anschauungen Fichtes berühren sich schon mit denen des äußersten linken Flügels der Jakobiner. Und interessanterweise ist Fichte derjenige unter den bedeutenden deutschen Philosophen, der am längsten an diesen Anschauungen festhält. Benjamin Constant spottet einmal darüber, daß Fichte noch im Jahre 1800 eine Utopie schreibt („Der geschlossene Handelsstaat"), deren Prinzipien vielfach mit denen der sozialen und wirtschaftlichen Politik der letzten Periode von Robespierres Regime zusammenfallen. Selbstverständlich muß hinzugefügt werden, daß die philosophische Systematisation dieser Anschauungen durch Fichte wiederum in einer Richtung liegt, die die Illusionen idealistisch auf die Spitze treibt. (Die spätere Entwicklung Fichtes, die inneren Konflikte, die in seinen philosophischen Anschauungen infolge seines Anschlusses an die nationale Befreiungsbewegung entstehen, liegen außerhalb unserer Untersuchungen. Ein kurzer Hinweis war aber notwendig, da die bürgerliche Geschichtsschreibung auch bei Fichte die wirklichen Probleme und Konflikte, die hier entstehen, totschweigt oder verfälscht.)

Der junge Hegel ist auch in seiner Berner Periode nie so weit gegangen wie Fichte. Wir haben ja schon früher aus seinem Brief an Schelling ersehen, daß er dem radikal-plebejischen Flügel des Jakobinismus feindlich gegenübersteht. *Trotzdem muß festgestellt werden, daß der Rousseauisch-Jakobinische Gedanke von der verhältnismäßigen Gleichheit der Vermögen die* ökonomische Grundlegung seiner Philosophie der Revolution bildet. Aber diese seine Philosophie hat eine merkwürdige Eigenart, auf die wir schon hier aufmerksam machen müssen, wenn wir ihre wirkliche Tragweite auch erst bei der ausführlichen Darlegung von Hegels Anschauungen über An-

[1] Fichtes Werke, Leipzig 1908, Bd. II, S. 217.

tike und Christentum ersehen werden. Dies ist, kurz gesagt, die Tatsache, daß die Antike in den Augen des jungen Hegel als eine fast „ökonomielose“ Periode erscheint. Der junge Hegel geht von der dogmatisch angenommenen Anschauung der verhältnismäßigen Gleichheit der Vermögen in den antiken Städterepubliken aus und analysiert nunmehr bloß die politischen, kulturellen und religiösen Erscheinungen, in denen sich die Eigenart dieser Staaten offenbart. Dagegen sind seine Betrachtungen über das Christentum viel stärker mit ökonomischen Anschauungen – und seien diese vorläufig noch so naiv – erfüllt. Denn in seinen Augen ist diese Periode die des Privatmenschen, der um sein Eigentum und *nur* um dieses bekümmert ist. Das Absterben des öffentlichen Lebens der Antike, die Periode des Despotismus ist für den jungen Hegel eben diese Periode des ökonomischen Lebens, so wie er dieses jetzt versteht. Erst nachdem seine jakobinischen Illusionen mit der Wirklichkeit in Konflikt geraten, entsteht bei ihm das Bedürfnis nach einer tiefer fundierten ökonomischen Anschauung. Es ist also sehr charakteristisch, daß die Feststellung der Rolle der Sklaverei in der Antike bei Hegel erst verhältnismäßig spät, in seiner Jenaer Zeit auftaucht.

Das bedeutet aber keineswegs, daß der junge Hegel den gesellschaftlichen Problemen blind gegenübergestanden hätte. Im Gegenteil. Das Problem der Arbeitsteilung spielt in seiner Auffassung des Unterschiedes zwischen Antike und Christentum eine sehr große Rolle. Das Illusionäre seiner Geschichtsphilosophie zeigt sich auch darin, daß er die Mangelhaftigkeit der Arbeitsteilung in der Antike idealisiert und von der demokratischen Revolution die Wiederkehr auch dieses Zuges der Antike erhofft.

An und für sich ist freilich die kritische Betrachtung der kapitalistischen Arbeitsteilung ein sehr progressives Moment der humanistischen Philosophie dieser Periode. Es ist insbesondere Schillers Verdienst, diese Frage in den Mittelpunkt des Interesses gestellt zu haben. Und wir wissen bereits, daß der junge Hegel die in dieser Hinsicht entscheidende Arbeit Schillers, die „Briefe über die ästhetische Erziehung“, mit Begeisterung gelesen hat. Ich habe in einer Spezialuntersuchung über Schillers Ästhetik ausführlich dargelegt, daß diese Kritik der kapitalistischen Arbeitsteilung nicht das Produkt eines romantischen Antikapitalismus ist, sondern die Fortführung der besten Traditionen der Aufklärung, insbesondere der von Ferguson[1]. Wieweit die Anschauungen des jungen Hegel von Schiller beeinflußt sind, wieweit sie auf Ferguson selbst, den er sicherlich gekannt hat, zurückgehen, ist schwer feststellbar. Wichtig ist die methodologische Übereinstimmung, die zwischen Schiller und Hegel gegenüber Ferguson be-

[1] Vgl. den Aufsatz „Schillers Theorie der modernen Literatur“ in meinem Buch: Goethe und seine Zeit, Aufbau-Verlag, Berlin 1950.

steht: bei beiden erscheint die ökonomische Grundlage der kapitalistischen Arbeitsteilung sehr abgeblaßt, und beide kümmern sich in erster Linie um die ideologischen und kulturellen Konsequenzen der Arbeitsteilung. Freilich Hegel mit der besonderen Nuance, daß für ihn das humanistische Ideal des von der Arbeitsteilung nicht zerrissenen Menschen nicht auf dem Wege der Kunst, sondern auf dem des politischen Handelns liegt. Die Größe der antiken Kunst ist für Schiller ein Zentralproblem, nämlich als Erscheinungsform des allseitigen, noch unzerstückelten Menschen. Dieses selbe Ideal verkörpert sich bei Hegel in der vollmenschlichen, allseitig politischen Handlungsweise der antiken Demokratie; die Kunst der Antike wird vom jungen Hegel nur gelegentlich und nur als Illustration dieses für ihn zentralen Zusammenhanges herangezogen.

Noch wichtiger ist jedoch der Unterschied zwischen Schiller und Hegel in der geschichtsphilosophischen Auffassung. Schiller hat sein Werk in einer Entwicklungsperiode geschrieben, in der er sich bereits von der Handlungsweise der Französischen Revolution abgewandt hatte. Dementsprechend ist sein Werk von einem starken Pessimismus der Gegenwart gegenüber durchzogen, und dementsprechend ist für ihn die Antike eine großartige, ein ewiges Vorbild darstellende Periode der Menschheit, die aber vollständig und endgültig der Vergangenheit angehört. Der junge Hegel der Berner Periode steht hier auf einem entgegengesetzten Standpunkt. Für ihn ist die Antike ein lebendiges und aktuelles Vorbild; sie ist zwar vergangen, aber ihre Größe gilt es zu erneuern, und diese Erneuerung bildet gerade die zentrale, politische, kulturelle und religiöse Aufgabe der Gegenwart.

IV

Die antiken Republiken

Die Antike ist also beim jungen Hegel ein politisch-utopisches Kontrastbild zur Gegenwart. Die bei Nohl veröffentlichten fragmentarischen Arbeiten Hegels aus seiner Berner Periode geben ein sehr deutliches Bild davon, wie er sich die antike Kultur damals vorgestellt hat. Um jedoch die politische Bedeutung dieses Bildes wirklich zu verstehen, müssen wir einige Fragmente seiner historischen Studien aus der Berner Zeit heranziehen, in welchen die Beziehung zur Gegenwart noch plastischer zutage tritt als in den von Nohl herausgegebenen Studien. Wegen der Wichtigkeit dieser Fragen, wegen der systematischen Verfälschung der Hegelschen Entwicklung durch die bürgerliche Geschichtsschreibung der Philosophie müssen wir diese Fragmente vollinhaltlich zitieren. Wir bitten also um die Nachsicht der Leser wegen der Länge der Zitate.

„In den *Staaten der neueren Zeit* – schreibt Hegel – *ist Sicherheit des Eigentums* der Angel, um den sich die ganze Gesetzgebung dreht, worauf sich die meisten Rechte der Staatsbürger beziehen. In mancher freien Republik des Altertums ist schon durch die Verfassung des Staates das strenge Eigentumsrecht, die Sorge aller unserer Obrigkeiten, der Stolz unserer Staaten, beeinträchtigt worden. In der lacedämonischen Verfassung war Sicherheit des Eigentums und der Industrie ein Punkt, der fast gar nicht in Betracht kam, der, man kann fast sagen, vergessen war. In Athen wurden die reichen Bürger gewöhnlich eines Teils ihres Vermögens beraubt. Doch gebrauchte man einen für die Person, die man berauben wollte, ehrenvollen Vorwand: man übertrug ihr nämlich ein Amt, das einen ungeheuren Aufwand forderte. Wer in den Tribus, worin die Bürger eingeteilt waren, zu einem kostspieligen Amt erwählt war, konnte unter den Bürgern seines Tribus sich umsehen, ob er nicht einen reicheren fände. Glaubte er einen solchen gefunden zu haben, und dieser behauptete, weniger reich zu sein, so konnte ihm jener einen Austausch ihres Vermögens vorschlagen, dessen sich dieser nicht weigern durfte. Wie sehr der unverhältnismäßige Reichtum einiger Bürger auch der freiesten Form der Verfassung gefährlich und die Freiheit selbst zu zerstören imstande sei, zeigt die Geschichte in dem Beispiel eines Perikles zu Athen, der Patrizier in Rom, deren Untergang, der drohende Einfluß der Gracchen und anderer durch Vorschläge der agrarischen Gesetze vergeblich zu hemmen suchten, der Medicis zu Florenz – und es wäre eine wichtige Untersuchung, wie viel von dem strengen Eigentumsrecht der dauerhaften Form einer Republik geopfert werden mußte. Man hat dem System des Sansculottismus in Frankreich vielleicht Unrecht getan, wenn man die Quelle der durch dasselbe beabsichtigten größeren Gleichheit des Eigentums allein in der Raubgier suchte.“[1]

Diese Ausführungen bedürfen schon deshalb keines Kommentars, weil sie ja durch die später von uns herangezogenen Stellen aus den Berner Studien Hegels vielseitig beleuchtet werden. Wir mußten nur mit diesem Fragment anfangen, weil hier der Zusammenhang der Gleichheit der Vermögen in der Antike und in der Französischen Revolution, das Problem der Gleichheit der Vermögen als Grundlage der republikanischen Freiheit klarer hervortritt als in den meisten anderen Berner Aufzeichnungen Hegels.

Vielleicht noch interessanter ist das folgende, in französischer Sprache gehaltene Fragment über die Beziehung des Heereswesens und der Kriegführung in Monarchie und Republik. Über dieses Fragment ist unter den imperialistischen Apologeten eine große philologische Diskussion ausgebrochen, nämlich darüber, ob es sich um eine eigene Arbeit Hegels oder

[1] Rosenkranz: S. 525.

um ein bloßes Exzerpt handelt. Als Rosenkranz dieses Fragment zum erstenmal veröffentlicht hatte, nannte er es eine selbständige Arbeit Hegels, er bezeichnete es als das Ende eines Aufsatzes über die Veränderungen, die im Kriegswesen dadurch entstehen, daß ein Staat von der Monarchie zur Republik übergeht. (Hier müssen wir wiederum die unerhörte Nachlässigkeit beklagen, mit der die unmittelbaren Schüler Hegels seinen Nachlaß behandelt haben. Denn das Manuskript des Aufsatzes, dessen Schluß Rosenkranz veröffentlicht hatte, ist inzwischen verlorengegangen.) Die Vertreter der „neueren Wissenschaft" in der Hegelforschung, die Lasson, Rosenzweig, Hoffmeister & Co., bestreiten nun ihrerseits, daß es sich hier um eine eigene Arbeit Hegels handeln könne. „Der Text liest sich auch mehr wie eine demagogische Rede eines französischen Generals, als wie ein Hegelscher Aufsatz"[1], sagt Hoffmeister. Der sachliche Gehalt dieser „Kritik" ist selbstverständlich gleich Null. Denn erstens berufen sich die Herren Neuhegelianer immer, wenn es ihnen bequem ist, darauf, daß Rosenkranz, ein unmittelbarer Schüler von Hegel, für seine Veröffentlichungen lebendige Traditionen zur Verfügung hatte, und nur in Fällen wie diesem erscheint ihnen der erste und bis jetzt gewissenhafteste Biograph Hegels „plötzlich" als nicht vertrauenswürdig. Zweitens würde auch das gar nichts beweisen, wenn die Hoffmeister & Co. recht hätten und es sich tatsächlich um das Exzerpt eines französischen Manifests handeln würde. In diesem Falle müßte man nämlich die Frage aufwerfen, warum der junge Hegel gerade dieses Manifest für sich abgeschrieben hat, und in welchem Zusammenhang es im — verlorengegangenen — Aufsatz Hegels stand. Und da jeder unbefangene Leser der Berner Aufzeichnungen Hegels eine tiefe Übereinstimmung der hier entwickelten Anschauungen mit seiner ganzen Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie feststellen muß, so haben sachlich die Herren Neuhegelianer durch ihren „philologischen Scharfsinn" für ihre Verfälschungszwecke nichts gewonnen.

Das französische Fragment lautet folgendermaßen: „Dans la monarchie le peuple ne fut une puissance active, que pour le moment du combat. Comme une armée soldée il devoit garder les rangs non seulement dans le feu du combat même, mais aussitôt après la victoire rentrer dans une parfaite obéissance. Notre expérience est accoutumée, de voir une masse d'hommes armés entrer, au mot d'ordre, dans une furie réglée du carnage et dans les loteries de mort et de vie, et sur un même mot rentrer dans le calme. On le demanda la même chose d'un peuple, qui s'est armé lui même. Le mot d'ordre étoit la liberté, l'ennemie la tyrannie, le commendement en chef une constitution, la subordination l'obéissance envers ses répresentans.

[1] Hoffmeister: S. 466. Ganz ähnlich Lasson: S. VII–XII. Rosenzweig, a. a. O., Bd. I, S. 239.

Mais il y a bien de la différence entre la passivité de la subordination militaire et la fougue d'une insurrection; entre l'obéissance à l'ordre d'un général et la flamme de l'enthousiasme que la liberté fond par toutes les veines d'un être vivant. C'est cette flamme sacrée, qui tendoit tous les nerfs, c'est pour elle, pour jouir d'elle, qu'ils s'étoient tendus. Ces efforts sont les jouissances de la liberté et Vous voulez, qu'elle renonce à elles; ces occupations, cette activité pour la chose publique, cet intérêt est l'agent, et Vous voulez que le peuple s'élance encore à l'inaction, à l'ennui?"[1]

Diese beiden Stellen sprechen eine hinreichend klare Sprache. Sie zeigen, wie tief und innig die Begeisterung Hegels für die antiken Demokratien mit seiner Stellung zur Französischen Revolution verknüpft gewesen ist. Unsere Aufgabe ist nun – womöglich mit Hegels eigenen Worten, da seine Formulierungen außerordentlich charakteristisch sind und nicht durch Umschreibung abgeschwächt werden dürfen – ein möglichst zusammenfassendes Bild davon zu geben, wie in dieser seiner Entwicklungsperiode das antike Ideal in seiner Seele gelebt hat. Wir müssen unsere Darlegungen mit einem großen zusammenfassenden Zitat aus der bereits mehrfach herangezogenen Berner Hauptschrift Hegels über die Positivität des Christentums beginnen, um dann zur Darstellung seiner Ansichten über die einzelnen Seiten des antiken Lebens übergehen zu können.

„Die griechische und römische Religion war nur eine Religion für freie Völker, und mit dem Verlust der Freiheit muß auch der Sinn, die Kraft derselben, ihre Angemessenheit für die Menschen verlorengehen. Was sollen einer Armee Kanonen, die ihre Ammunition verschossen hat? sie muß andere Waffen suchen. Was sollen dem Fischer Netze, wenn der Strom vertrocknet ist?

[1] Rosenkranz: S. 532. In deutscher Übersetzung lautet dieses Fragment: „In der Monarchie wird das Volk nur fur den Augenblick des Kampfes zur aktiven Kraft. Es muß nicht nur wie ein besoldetes Heer in der Schlacht selbst in Reih und Glied stehen, sondern sich auch gleich nach dem Sieg wieder in den unbedingten Gehorsam einfugen. Wir sind gewohnt zu sehen, wie auf ein Befehlswort hin eine Horde Soldaten in organisierte, blutdürstige Wut und in ein Spiel auf Leben und Tod gerät und wie sie auf ein anderes Befehlswort hin sich wieder beruhigt. Man verlangte das gleiche n einem Volk, das sich selbst bewaffnet hatte. Das Befehlswort ist hier die Freiheit, Feind die Tyrannei, der Oberbefehlshaber eine Staatsverfassung, die Unterordnung Gehorsam gegenuber den Volksvertretern. Aber es ist ein großer Unterschied schen der Passivitat des rein militarischen Gehorsams und dem Schwung eines lksaufstandes; zwischen dem Gehorsam auf Befehl eines Generals und dem Feuer Begeisterung, das die Freiheit in die Adern eines jeden Lebewesens gießt. Das ist jene heilige Flamme, die alle Nerven belebt, und fur sie, um sie zu verspuren, belebten sie sich. Diese Kraftanstrengungen sind der Genuß der Freiheit, und ihr wollt, daß sie darauf verzichtet? Diese Bemuhungen, diese Aktivitat fur die Sache der Allgemeinheit, dieses Interesse· all das ist die treibende Kraft, und ihr wollt, daß das Volk sich wieder der Tatenlosigkeit und Langeweile hingibt?"

Als freie Menschen gehorchten sie Gesetzen, die sie sich selbst gegeben, gehorchten sie Menschen, die sie selbst zu ihren Obern gesetzt, führten sie Kriege, die sie selbst beschlossen, gaben ihr Eigentum, ihre Leidenschaften hin, opferten sie tausend Leben für eine Sache, welche die ihrige war lehrten und lernten nicht, aber übten Tugendmaximen durch Handlungen aus, die sie ganz ihr eigen nennen konnten; im öffentlichen wie im Privat- und häuslichen Leben war jeder ein freier Mann, jeder lebte nach eigenen Gesetzen. Die Idee seines Vaterlandes, seines Staates war das Unsichtbare, das Höhere, wofür er arbeitete, das ihn trieb, dies war sein Endzweck der Welt, oder der Endzweck seiner Welt – den er in Wirklichkeit dargestellt fand, oder selbst darzustellen und zu erhalten mithalf. Vor dieser Idee verschwand seine Individualität, er verlangte nur für jene Erhaltung, Leben und Fortdauer, und konnte dies selbst realisieren; für sein Individuum Fortdauer oder ewiges Leben zu verlangen oder zu erbetteln, konnte ihm nicht, oder nur selten einfallen, er konnte nur in tatenlosen, in trägen Augenblicken einen Wunsch, der bloß ihn betraf, etwas stärker empfinden. – Cato wandte sich erst zu Platons Phädon, als das, was ihm bisher die höchste Ordnung der Dinge war, seine Welt, seine Republik zerstört war; dann flüchtete er sich zu einer noch höheren Ordnung. –

Ihre Götter herrschten im Reiche der Natur, über alles, wodurch Menschen leiden oder glücklich sein können. Hohe Leidenschaften waren ihr Werk, sowie große Gaben der Weisheit, der Rede und des Rats ihr Geschenk. Sie wurden um Rat gefragt wegen glücklichen oder unglücklichen Erfolgs einer Unternehmung und um ihren Segen gefleht, ihnen wurde für ihre Gaben jeder Art gedankt – diesen Herrschern der Natur, dieser Macht selbst konnte der Mensch sich selbst, seine Freiheit entgegensetzen, wenn er mit ihnen in Kollision kam. Ihr, der Menschen Wille war frei, gehorchte seinen eigenen Gesetzen, sie kannten keine göttlichen Gebote oder wenn sie das Moralgesetz ein göttliches Gebot nannten, so war es ihnen nirgends, in keinem Buchstaben gegeben, es regierte unsichtbar (Antigone). Dabei erkannten sie das Recht eines jeden, seinen Willen, er mochte gut oder bös sein, zu haben. Die Guten erkannten für sich die Pflicht, gut zu sein, aber ehrten zugleich die Freiheit des anderen, es auch nicht sein zu können, und stellten daher weder eine göttliche, noch eine von sich gemachte oder abstrahierte Moral auf, die sie anderen zumuteten.

Glückliche Kriege, Vermehrung des Reichtums und Bekanntschaft mit mehreren Bequemlichkeiten des Lebens und mit Luxus erzeugten in Athen und Rom eine Aristokratie des Kriegsruhms und des Reichtums, und gab ihnen eine Herrschaft und Einfluß über viele Menschen, die ihnen, bestochen durch die Taten jener Männer und mehr noch durch den Gebrauch, den sie von ihren Reichtümern machten, gern und freiwillig eine Über-

macht und Gewalt im Staate einräumten ... Bald wurde die frei eingeräumte Übermacht mit Gewalt behauptet, und schon diese Möglichkeit setzt den Verlust desjenigen Gefühls, desjenigen Bewußtseins voraus, das Montesquieu unter dem Namen der Tugend zum Prinzip der Republiken macht, und die Fertigkeit ist, für eine Idee, die für Republikaner in ihrem Vaterlande realisiert ist, das Individuum aufopfern zu können.

Das Bild des Staates, als ein Produkt seiner Tätigkeit verschwand aus der Seele des Bürgers; die Sorge, die Übersicht des Ganzen ruhte in der Seele eines Einzigen, oder einiger Wenigen; ein jeder hatte seinen ihm angewiesenen mehr oder weniger eingeschränkten, von dem Platze des anderen verschiedenen Platz; einer geringen Anzahl von Bürgern war die Regierung der Staatsmaschine anvertraut, und diese dienten nur als einzelne Räder, die ihren Wert erst in Verbindung mit andern erhalten, -- der jedem anvertraute Teil des zerstückelten Ganzen war im Verhältnis zu diesem so unbeträchtlich, daß der Einzelne dieses Verhältnis nicht zu kennen oder vor Augen zu haben brauchte. Brauchbarkeit im Staate war der große Zweck, den der Staat seinen Untertanen setzte, und der Zweck, den sie sich dabei setzten, war Erwerb und Unterhalt, und noch etwa Eitelkeit. Alle Tätigkeit, alle Zwecke bezogen sich jetzt aufs Individuelle; keine Tätigkeit mehr für ein Ganzes, für eine Idee -- entweder arbeitete jeder für sich, oder gezwungen für einen anderen Einzelnen. Die Freiheit, selbstgegebenen Gesetzen zu gehorchen, selbstgegebenen Obrigkeiten im Frieden und Heerführern zu folgen, selbstmitbeschlossene Pläne auszuführen, fiel hinweg; alle politische Freiheit fiel hinweg; das Recht des Bürgers gab nur ein Recht an Sicherheit des Eigentums, das itzt seine ganze Welt ausfüllte; die Erscheinung, die ihm das ganze Gewebe seiner Zwecke, die Tätigkeit seines ganzen Lebens niederriß, der Tod mußte ihm etwas Schreckliches sein, denn ihn überlebte nichts, den Republikaner überlebte die Republik, und ihm schwebte der Gedanke vor, daß sie, seine Seele, etwas Ewiges sei."[1]

Hier stehen die Grundlinien der Hegelschen Auffassung der antiken Demokratien klar vor unseren Augen. Die Beziehung auf die Gegenwart, auf die Französische Revolution geht für jeden unbefangenen Leser dieser Stelle aus dem Text selbst klar hervor und kann durch den Vergleich mit den früheren Stellen nur verstärkt werden. Es ist z. B. charakteristisch, daß der junge Hegel hier wiederholt aus dem objektiven Ton des erzählenden Historikers herausfällt und schlechtweg von Republikanern und republikanischen Tugenden spricht, wobei zwar Montesquieu zitiert wird, aber jeder Leser unwillkürlich an die republikanische Tugend, wie sie durch Robespierre auf die Tagesordnung gesetzt wurde, denken muß.

[1] Nohl: S. 221 ff.

Dieser Zusammenhang wird noch dadurch unterstrichen, daß das Aufhören der Gleichheit der Vermögen als die entscheidende Ursache des Verfalls der antik-republikanischen Welt dargestellt wird; dabei wird es jedem Leser auffallen, wie naiv und ideologisch hier Hegel noch den Übergang von Freiheit und Unfreiheit konstruiert. Er erkennt die Wichtigkeit dieser von Rousseau übernommenen ökonomischen Ursachen, aber vorläufig nur erst ganz abstrakt, ohne von hier aus irgendwelche konkrete Vermittlungsglieder zu den ideologischen Problemen, die ihn in erster Linie interessieren, einsetzen zu können.

Das zentrale ideologische Problem für den jungen Hegel ist in diesem Fall wiederum das, was er Subjektivität im Gegensatz zur Positivität nennt. Auf dem Gebiet der reinen Politik läßt sich dies verhältnismäßig einfach und klar ausdrücken: die Menschen gehorchen selbstgeschaffenen Gesetzen, selbstgewählten Obrigkeiten usw., der Staat ist fortwährend das Produkt ihrer eigenen Tätigkeit. Und es ist für die damalige Auffassung des jungen Hegel sehr charakteristisch, daß er für diesen Gesellschaftszustand einen jeden *Stand*, sei er weltlich oder geistig, ablehnt. Wir wissen bereits, daß der junge Hegel die Existenz und die Bedeutung der Sklaverei für das Altertum vollständig vernachlässigte. Seine Konzeption der antiken Demokratie war eine ohne jegliche Standesschichtung. Sobald sich ökonomisch und politisch die Standesunterschiede verfestigten, war es, nach seiner Auffassung, zu Ende mit der wirklichen Freiheit.

Dabei ist noch zu bemerken, daß er auch diese Prozesse außerordentlich abstrakt und sehr ideologisch beschreibt. So schreibt er in einer seiner zeitlich ersten Berner Studien: „Aber wenn ein Stand — der regierende oder der Priesterstand — oder beide zugleich diesen Geist der Einfalt verlieren, der ihre Gesetze und Ordnungen stiftete und bisher beseelte, so ist sie nicht nur unwiderbringlich dahin — sondern die Unterdrückung, die Entehrung, Herabwürdigung des Volks ist dann gewiß (daher die Absonderung in Stände für die Freiheit schon gefährlich, weil es einen esprit de corps geben kann — der bald dem Geiste des Ganzen zuwider wird)."[1]

Diese Ablehnung der Stände in der Demokratie ist ebenso entschieden wie naiv begründet. Trotzdem soll man nicht übersehen, daß hier bei Hegel die ersten Ahnungen einer Vorstellung über die Gentilgesellschaft aufdämmern. Freilich kam auch der spätere Hegel nie zu einer konkreten Konzeption der Gentilgesellschaft — als einziger hat Bachofen eine, wenn auch idealistisch-mystisch verzerrte, so doch in wichtigen Zügen richtige Vorstellung von ihr —, aber es ist doch keine Frage, daß etwa die Analyse des tragischen Konflikts der Antigone in der „Phänomenologie des Geistes" oder die ganze spätere ästhetische Konzeption vom „Zeitalter der Heroen"

[1] Nohl: S. 38.

in der Ästhetik, starke Ahnungen dieses Gesellschaftszustandes unter mystischer Hülle in sich bergen. Beim jungen Hegel ist diese Seite des Bildes noch sehr abstrakt: einerseits die abstrakte Gleichheit (Gesellschaft ohne Stände), andererseits vollständige Selbstverwaltung, Selbsttätigkeit des Volkes. Und Hegels nüchterner Realismus in der Beobachtung der Tatsachen des Alltagslebens, dem wir bereits in seinem Brief an Schelling über die materiellen Gründe der Orthodoxie begegnet sind, bricht auch hier immer wieder durch. Es ist z. B. nicht uninteressant, zu beobachten, daß Hegel mit der größten Begeisterung von den antiken Festen spricht, aber nicht vergißt, als wesentlichen Zug hinzuzufügen, daß das Volk die Feste nicht nur selbst arrangiert, sondern auch über alle religiösen Spenden selbst verfügt[1].

Diese Freiheit und Selbsttätigkeit des Volkes bringt den nicht positiven, nicht fetischisierten, nicht objektiven Charakter der antiken Religion hervor. Freilich weiß auch der junge Hegel, trotz aller subjektiv-idealistischen Verstiegenheit in seiner Verabsolutierung der „praktischen Vernunft", sehr gut, daß eine Welt ganz ohne Objektivität, ohne jegliche Objektivation der Gefühle und Gedanken ein Ding der Unmöglichkeit ist. Und er sucht nun in sehr komplizierten Beschreibungen und Analysen darzulegen, worin das Spezifische dieser antiken nicht objekthaften Objektivität liegt.

Wir nehmen aus der Zahl dieser Analysen einen extremen und gerade darum besonders bezeichnenden Fall. In seinen Berner historischen Studien kommt Hegel auf die öffentliche Totenfeier der Athener und die dabei auftretenden Klageweiber zu sprechen. Hegel sieht bereits in den Tränen eine Objektivierung des Schmerzes. „Aber da der Schmerz seiner Natur nach subjektiv ist, so ist es ihm sehr zuwider, aus sich herauszugehen. Nur die höchste Not kann ihn dazu treiben . . . Durch nichts Heterogenes kann dies geschehen. Nur indem er sich selbst gegeben wird, hat er sich als sich selbst und als etwas zum Teil außer sich . . . Die Rede ist die reinste Form von Objektivität für das Subjektive. Sie ist noch nichts Objektives, aber doch die Bewegung nach Objektivität. Klage im Gesang hat zugleich noch mehr die Form von Schönem, weil sie nach einer Regel sich bewegt. Klagegesänge bestellter Weiber sind daher das Menschlichste für den Schmerz, für das Bedürfnis, sich seiner zu entladen, indem man ihn am tiefsten sich entwickelt und in seinem ganzen Umfang sich vorhält. Nur dies Vorhalten allein ist der Balsam."[2] Das entscheidende Moment für den jungen Hegel in dieser Analyse ist das Nichtfixierte, das nicht für immer Festgelegte der Objektivität; es soll kein endgültig Objektives entstehen, sondern nur ein Gang in die Richtung zum Objektiven und von dort wieder zurück in die geänderte, geläuterte Subjektivität.

[1] Ebd., S. 39.
[2] Rosenkranz: S. 519f.

Dieser Gedankengang hängt in der Kulturphilosophie des jungen Hegel sehr eng mit seinem rein politischen, rein citoyenhaften Bild der Antike zusammen. Das Leben der Menschen der Antike hat sein Zentrum in der Öffentlichkeit. Die Menschen sind aber dabei freie und selbständige Individuen mit eigenen Schicksalen. Ihre privaten Gedanken, Gefühle und Leidenschaften müssen also so beschaffen sein, daß sie sich auf dieser Stufe niemals fixieren, daß sie immer wieder ganz reibungslos in das öffentliche Leben einmünden können.

Der junge Hegel zieht in dieser Periode mehrfach Parallelen zwischen Jesus und Sokrates. Er stellt dabei einerseits das Fetischistische an der überlieferten Schülerzahl Jesu (12) fest, legt aber das Hauptgewicht darauf, daß Jesus seine Schüler aus dem Leben, aus der Gesellschaft herausnimmt, sie von ihr isoliert, sie in Menschen ummodelt, deren Hauptzug gerade dieses Schülertum ist, während bei Sokrates die Schüler sozial bleiben, was sie sind, wobei auch ihre Individualität nicht künstlich umgeformt wird. Die Schüler Sokrates' kehren also bereichert ins öffentliche Leben zurück, „jeder seiner Schüler war Meister für sich; viele stifteten eigene Schulen, mehrere waren große Generale, Staatsmänner, Helden aller Art", während bei Jesus eine engstirnige, geschlossene Sekte entstanden ist; „er wäre unter den Griechen ein Gegenstand des Lachens geworden."[1]

In diesem immer offenen Weg für das Individuum zur augenblicklichen Rückkehr ins öffentliche Leben liegt, nach der Auffassung des jungen Hegel, die Grundlage für den normalen Charakter der antiken Welt im Gegensatz zur verzerrenden und verzerrten Pathologie des Lebens im Christentum.

Wieder können wir die Anschauungen Hegels am leichtesten durch einen von ihm gewählten extremen Fall beleuchten. Er analysiert wiederholt den Unterschied zwischen der Hexerei des Mittelalters und den Bacchantinnen der Antike. „Den griechischen Weibern war in den *Bacchischen* Festen ein erlaubter Spielraum, sich auszuwüten, gegeben. Auf die Erschöpfung des Körpers und der Einbildungskraft folgte ein ruhiges Zurücktreten in den Kreis gewöhnlicher Empfindung und hergebrachten Lebens. Die wilde Mänas war die übrige Zeit ein vernünftiges Weib." Das Wesentliche in der Antike ist also der „Rücktritt ins gewöhnliche Leben", während die christliche Hexerei „Fortschritt von einzelnen Wahnsinnsanfällen bis zur gänzlichen und bleibenden Zerrüttung des Geistes" ist[2]. Es kommt hier nicht darauf an, ob Hegel das antike Bacchantentum richtig gedeutet hat, sondern auf diese seine allgemeine Charakteristik des antiken Lebens, auf diesen lebendigen Zusammenhang zwischen öffentlichem und privatem Leben, auf

[1] Nohl: S. 33. Vgl. auch ebd., S. 162f.
[2] Rosenkranz: S. 524. Vgl. auch Nohl: S. 54f.

dieses freie und selbsttätige Aufgehen des privaten Lebens im Öffentlichen, das sich auch dort bewahrheitet, wo, wie in diesem Beispiel, von ins Pathologische hinüberspielenden Seiten des menschlichen Seelenlebens die Rede ist.

Die genaue Kenntnis dieser Wechselwirkung ist für die Konzeption des jungen Hegel auch darum wichtig, weil wir daraus noch klarer ersehen können, wie wenig der republikanische Subjektivismus seiner damaligen Anschauungen mit einem Individualismus im modernen Sinne zu tun hat; ja man kann sagen, daß die Hegelsche Auffassung geradezu ein gedanklicher Gegenpol des modernen Individualismus ist. Diesen hat der junge Hegel freilich ins Auge gefaßt, er betrachtet ihn jedoch als Produkt des Verfalls, der Positivität der Religion, als Produkt der christlichen Periode. Und es ist für den historischen Scharfblick des jungen Hegel bei aller seiner Befangenheit in Illusionen, bei aller Verstiegenheit seines subjektiven Idealismus, sehr charakteristisch, daß er den inneren Zusammenhang zwischen dem modernen Individualismus als Lebensgefühl und Weltanschauung und der tatsächlichen Zerstückelung und Verkümmerung der menschlichen Persönlichkeit in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Entwicklung klar ins Auge faßt. Andererseits hat er eine ebenfalls klare Vorstellung davon, daß die vielseitige und entfaltete menschliche Persönlichkeit nur dann und dort entsteht und sich entwickeln kann, wann und wo die gesellschaftlichen Verhältnisse die Möglichkeit eines solchen Zusammenfallens von öffentlichem und privatem Leben des Menschen, einer solchen lebendigen Wechselwirkung zwischen öffentlichem und privatem Leben geben.

Die Verarmung und Verkrüppelung des menschlichen Lebens ist deshalb eines der Hauptmomente der Hegelschen Kulturkritik an der Neuzeit. Anschließend an Exzerpte aus der großen Reisebeschreibung „Ansichten vom Niederrhein" des Mainzer Jakobiners Georg Forster, stark beeinflußt von dessen Gegenüberstellung von antiker und moderner Kultur und Kunst, einer Kontrastierung, die bei Forster ebenfalls aus republikanischem Geist stammt, zieht Hegel folgende Parallele zwischen antikem und modernem Leben: „*In einer* Republik ist es eine Idee, für die man lebt, in Monarchien immer fürs einzelne – in diesen können die Menschen doch nicht ohne eine Idee sein, sie machen sich auch eine einzelne Idee, ein Ideal –, dort eine Idee, wie es sein soll; hier ein Ideal, das ist, das sie selten selbst geschaffen haben, die Gottheit. – Der große Geist in der Republik wendet alle seine Kräfte, physische und moralische an seine Idee, sein ganzer Wirkungskreis hat Einheit – der fromme Christ, der sich dem Dienst seines Ideals ganz weiht, ist ein mystischer Schwärmer; füllt ihn sein Ideal ganz aus, kann er sich nicht teilen zwischen dieses und seinen weltlichen

Wirkungskreis, und treibt alle seine Kräfte nach jener Seite, so wird eine Guyon – die Forderungen, das Ideal anzuschauen, wird die überspannte Einbildungskraft befriedigen, und auch die Sinnlichkeit behauptet ihre Rechte; Beispiele die unzähligen Mönche und Nonnen, die mit Jesu liebelten und ihn zu umarmen glaubten. Die Idee des Republikaners ist von der Art, daß alle seine edelsten Kräfte ihre Befriedigung in wahrer Arbeit finden, da die des Schwärmers nur die Täuschung der Einbildungskraft." Anschließend daran gibt Hegel, ebenfalls stark von Forster beeinflußt, eine Gegenüberstellung von antiker und christlicher Kunst (Architektur), die selbstverständlich ganz zugunsten der Antike ausfällt, bei welcher aber ebenfalls festgestellt werden muß, daß die Kunst nicht für sich betrachtet wird, sondern als Ausdruck der verschiedenen gesellschaftlichen Lebensgefühle der beiden großen Perioden[1].

Wie radikal die Stellungnahme des jungen Hegel in der Verurteilung der ganzen modernen Entwicklung im Vergleich zur Antike gewesen ist, zeigt eine polemische Stelle gegen den von ihm schon in dieser Periode sehr verehrten Ästhetiker Schiller. Schiller hat in seinem für die Erkenntnis des spezifischen Charakters der modernen Poesie grundlegenden Aufsatz „Über naive und sentimentalische Dichtung" (1795/96) zwar die unvergängliche und unvergleichliche Größe der antiken Poesie anerkannt, jedoch zugleich versucht, auch die Berechtigung der modernen Poesie philosophisch und historisch zu begründen. Diese Bestrebungen Schillers – sowie die gleichzeitigen und ähnlichen Tendenzen Goethes – haben später auf die Hegelsche Auffassung der modernen Kunst einen wichtigen Einfluß ausgeübt. In dieser Periode beachtet Hegel diese philosophischen und historischen Entdeckungen überhaupt nicht. Ja, er polemisiert, allerdings ohne Schillers Namen zu nennen, gegen einen wichtigen Passus dieser Abhandlung.

Schiller hebt in seinem Aufsatz die Überlegenheit der modernen Dichter über die der Antike in der Darstellung der Liebe hervor. „Ohne der Schwärmerei das Wort zu reden, welche freilich die Natur nicht veredelt, sondern verläßt, wird man hoffentlich annehmen dürfen, daß die Natur in Rücksicht auf jenes Verhältnis der Geschlechter und den Affekt der Liebe eines edleren Charakters fähig ist, als ihm die Alten gegeben haben." Und er beruft sich zur Illustration dieses Tatbestandes auf die Werke von Shakespeare oder Fielding. Man muß nur an die Darstellung der Geschichte der individuellen Liebe und ihrer Widerspiegelung in der Poesie im grundlegenden Werk von Friedrich Engels: „Ursprung der Familie" denken, um zu sehen, wie richtig hier Schiller die wirklichen historischen Zusammenhänge geahnt hat, wenn er auch selbstverständlich von ihren realen Ursachen keine Vorstellung haben konnte. Die Polemik des jungen

[1] Nohl: S. 366 f.

Hegel richtet sich aber gerade gegen die Feststellung dieses richtigen historischen Zusammenhanges. Er sieht in dieser Überschätzung der Liebe in der modernen Zeit, in ihrer geringen Einschätzung in der Antike eine Folge des von ihm immer wieder analysierten politisch-sozialen Gegensatzes. Er fragt: „Sollte diese Erscheinung nicht auch mit dem Geist ihres (nämlich der Griechen, G. L.) freien Lebens zusammenhängen!" Er fingiert den Fall, daß ein Ritter dem athenischen Staatsmann Aristides alle Taten erzählt, die er aus Liebesleidenschaft getan hat, ohne den Gegenstand dieser Taten mitzuteilen. In diesem Falle würde nach Hegel „Aristides, der nicht wüßte, wem all dieser Aufwand von Empfindungen, Taten, Begeisterung gewidmet sei, würde er nicht etwa auf folgende Art gegenreden: ich weihte mein Leben meinem Vaterlande; ich kannte nichts Höheres als seine Freiheit und sein Wohl; ich arbeitete für dasselbe ohne allen Anspruch auf Auszeichnung oder Macht oder Reichtum, aber ich bin mir bewußt, daß ich für dasselbe nicht so viel getan, nicht so einzige und tiefe Achtung empfunden habe; ich kenne sonst wohl Griechen, die mehr taten, höher begeistert waren, aber ich kenne keinen, der zur Höhe der Empfindung der Selbstverleugnung gekommen wäre, auf der Ihr steht. Und welches war der Gegenstand dieses Eures hohen Lebens? Er muß unendlich größer, würdiger sein als das höchste, was ich denken konnte, größer als Vaterland und Freiheit!"[1] Hier ist in der ironischen Ablehnung der ganzen modernen Kultur der Gefühle der individuellen Liebe eine begeisterte Lobpreisung des normalen Lebens der Antike enthalten. Die ganze Gefühlskultur der Neuzeit wird von Hegel als Überspanntheit abgelehnt, als Verschwendung hoher Gefühle auf bloß individuelle, bloß private und daher unwürdige Gegenstände. Denn ein würdiger Gegenstand für heroische Taten sind in seinen Augen nur das Vaterland und die Freiheit.

In diesen Anschauungen ist ein bestimmter Grad von republikanischem Asketismus enthalten, der ebenfalls zur Philosophie der jakobinischen Anhänger von Rousseau gehörte, wofür der junge Hegel auch durch die idealistische Asketik der „Kritik der praktischen Vernunft" philosophisch vorbereitet war. Er geht aber auch hier an Radikalismus weit über Kant hinaus und kritisiert diesen wegen der Inkonsequenz seiner asketischen Konzeption der Moral.

Wie bekannt, lehnt Kant in seiner Ethik eine jede Beziehung der Pflichtgebote auf die Sinnlichkeit, eine jede Beeinflussung ihres Inhalts und ihrer Form durch Forderungen des sinnlichen Glücks des Menschen ab. Damit ist Hegel einverstanden. Er wendet sich nur dagegen, daß Kant eine Würdigkeit zum Glück in den religiösen Schlußfolgerungen seiner Ethik befürwortet, daß diese Kategorie im Zusammenhang mit dem Auftauchen

[1] Rosenkranz: S. 523 f.

Gottes als „Postulat der praktischen Vernunft" eine große Rolle spielt. Hegel sieht darin vor allem wieder eine Erneuerung der Positivität der Religion. Die Kantsche Ethik fordert nach seiner Auffassung „ein fremdes Wesen, dem die Herrschaft über die Natur beiwohne, die sie itzt vermißt, und die sie itzt nicht mehr verschmähen kann. In dieser Rücksicht heißt Glauben, Mangel des Bewußtseins, daß die Vernunft absolut, in sich selbst vollendet ist – daß ihre unendliche Idee nur von sich selbst, rein von fremder Beimischung geschaffen werden muß, daß diese nur durch Entfernung eben dieses sich aufdringenden Fremden (nämlich des Kantischen Gottes, G. L.) – nicht durch eine Anbildung desselben vollendet werden kann. – Der auf diese Art bedingte Endzweck der Vernunft gibt den moralischen Glauben an das Dasein Gottes, der nicht praktisch sein kann . . ."[1] Hegel kritisiert also hier die Kantsche Ethik von ihren eigenen Voraussetzungen aus und gelangt dabei zwar zu ihrer Reinigung von den erschlichenen Gottesbeweisen, zu einer Ablehnung der Kantschen Glaubenslehre, jedoch auf Grundlage einer noch weiteren Steigerung des moralischen Asketismus der „Kritik der praktischen Vernunft".

Jedoch nicht dies ist das entscheidende Motiv der Ablehnung. Hegel sieht im Kantschen Gott ebenfalls etwas Positives, im scharf kritisierten Sinne seiner Berner Periode, er lehnt aber diese Gedankengänge der Kantschen Ethik hauptsächlich deswegen ab, weil er in ihnen ein Hindernis beim Aufbau einer heroisch-republikanischen Moral, einen Ausdruck der modernen Spießbürgerlichkeit erblickt. Er spottet daher: „Wenn jemand den Tod der Ehre oder für Vaterland oder Tugend gestorben ist, so hat man nur in unseren Zeiten sagen können, der Mann wäre eines besseren Schicksals würdig gewesen." Und in scharfer Polemik gegen den positiven Charakter der Kantschen Verknüpfung von Glück und Moral im postulierten Gott fügt er hinzu: „Wer – wie z. B. ein Republikaner, oder ein Krieger, der nicht gerade für ein Vaterland, aber doch für die Ehre kämpft – sich also einen Zweck seines Daseins gesetzt hat, indem sich das zweite Stück – die Glückseligkeit nicht findet, der hat einen Zweck, dessen Realisierung ganz von ihm abhängt, und also keiner fremden Beihilfe bedarf."[2] Es ist klar, daß Hegel hier den asketischen Heroismus der Französischen Revolution lobpreist und sogar in die Antike ihre der Antike vielfach fremden Züge hineinträgt. Es zeigt sich aber in allen diesen Ausführungen Hegels, wie sehr er in dieser Periode die vollständige Erfüllung der menschlichen Lebensziele, die wirkliche Entfaltung der wesentlichen Kräfte der menschlichen Persönlichkeit in der absoluten Hingabe an das Vaterland, an die Interessen des öffentlichen Lebens, der Republik sieht; daß er in jeder auf

[1] Nohl: S. 238.
[2] Ebd., S. 239.

das private Leben des Einzelnen gerichteten Bestrebung nichts als eine Spießbürgerlichkeit erblickt.

Auch bei dieser ironischen Kritik der Spießbürgerlichkeit müssen die genauen historischen Umstände in Betracht gezogen werden. Denn die bürgerliche Geschichtsschreibung in Deutschland hat das allgemeine Schema, in jedem Kampf gegen das Philistertum etwas Romantisches zu erblicken. Diese Bezeichnung wäre aber im gegenwärtigen Fall völlig falsch. Die bürgerlichen Literaturhistoriker haben den mit dem jungen Hegel ideologisch sehr verwandten Hölderlin einen Romantiker genannt; und heute ist es eine allgemeine Mode in der bürgerlichen Geschichte der Philosophie, Hegel ebenfalls der Romantik anzunähern. Demgegenüber muß prinzipiell gesagt werden, daß die romantische Kritik des Spießbürgertums sich gegen dessen modern-prosaische Seiten richtet und ihm ein ästhetisches Ideal gegenüberstellt. Die romantische Kritik des Spießbürgertums geht infolgedessen einerseits sehr oft in eine Apologetik bohême-anarchistischer Tendenzen über, andererseits verherrlicht sie die geistige und moralische Enge des vorkapitalistischen, noch nicht arbeitsteiligen Handwerkertums.

Mit alledem hat der Kampf gegen das Spießbürgertum seitens des jungen Hegel und seiner Gesinnungsgenossen nichts zu tun. Spießbürgertum ist für den jungen Hegel gerade das lebendige Hinüberragen der mittelalterlichen Enge des Horizonts in das Leben und Denken in die Gegenwart. Und er stellt dem Spießbürgertum niemals etwas Ästhetisches gegenüber. Vielmehr ist im Gegenteil für den jungen Hegel das Befangenbleiben in den Problemen der rein privaten Lebensinteressen das wesentliche Kennzeichen des Spießbürgertums, und das Kontrastbild dazu ist darum, wie wir gesehen haben, das völlige Aufgehen des antiken Städtebürgers im öffentlichen Leben. Marx hat auch hier mit tiefem historischem Blick die spezifischen Züge der Kampffront der Jakobiner charakterisiert. Er sagt: „*Der ganze französische Terrorismus* war nichts als eine *plebejische Manier*, mit den *Feinden der Bourgeoisie*, dem Absolutismus, dem Feudalismus und dem *Spießbürgertum* (von mir hervorgehoben, G. L.) fertig zu werden.“[1] Es ist also klar, daß auch der Kampf des jungen Hegel gegen das Spießbürgertum in den Umkreis seines ideologischen Kampfes um die Ziele der demokratischen Revolution gehört.

Der junge Hegel stellt also der christlich-spießbürgerlichen Moral des „Privatmenschen“ die heroische Moral des öffentlichen Lebens gegenüber. Diese Gegenüberstellung geht so weit, daß er der christlichen Philistermoral gegenüber sogar – mit antiken Beispielen und stoischen Begründungen – das Recht auf Selbstmord verteidigt. Diese Stellungnahme ist in

[1] Marx: Artikel in der Neuen Rheinischen Zeitung 15. Dezember 1848. MEGA I, 7. Bd., S. 493.

der progressiven Intelligenz am Ende des 18. Jahrhunderts gar nicht vereinzelt. Wir finden z. B. eine leidenschaftliche Verteidigung dieses Rechts auf Selbstmord in Goethes „Werther". Auch dort ist diese Stellungnahme im Zusammenhang mit dem demokratischen Freiheitskampf begründet worden. Der junge Hegel geht aber auch hier weiter, und zwar in der Richtung der ausschließlichen Vorherrschaft des öffentlichen Lebens, der Interessen der Republik und der Freiheit. Nur in diesem Zusammenhang findet er den Selbstmord moralisch begründbar. Er zitiert verschiedene christlich-spießbürgerliche Verurteilungen des Selbstmords und fügt abschließend hinzu: „Cato und Kleomenes und anderen, die nach Aufhebung der freien Verfassung ihres Vaterlandes sich das Leben nahmen – war es unmöglich, in den Privatstand zurückzutreten, ihre Seele hatte eine Idee umfaßt, itzt war es unmöglich mehr für diese zu arbeiten, ihre Seele aus dem großen Wirkungskreis herausgestoßen, sehnte sich von den Fesseln des Körpers loszukommen, und wieder in die Welt unendlicher Ideen überzugehen ."[1]

Zu der Gegenüberstellung von antik-republikanischer Größe und modern-christlicher Kleinlichkeit und Niedrigkeit gehört beim jungen Hegel auch das Problem des Todes und des Sterbens. Der junge Hegel macht die christliche schroffe Gegenüberstellung von Leben und Tod nicht mit, er sieht im Sterben eine notwendige und organische Fortsetzung der Art und Weise, in der das Leben im allgemeinen geführt wurde. „Die Helden aller Nationen sterben auf gleiche Art, denn sie haben gelebt, und sie haben in ihrem Leben gelernt, die Macht der Natur anzuerkennen – Aber Unlittigkeit gegen diese, gegen ihre geringen Übel – macht auch dann ungeschickt, ihre größeren Wirkungen zu ertragen. Wie könnte es sonst kommen, daß die Völker, in deren Religion ein Hauptpunkt – ein Hauptstein in dem ganzen Gebäude Vorbereitung zum Tode ist, im ganzen so unmännlich sterben – dahingegen andere Nationen unbefangen diesen Augenblick nahen sehen –." Es folgt hierauf eine Beschreibung des schönen Todes bei den Griechen, in vielen Zügen von den philosophischen Gedichten Schillers beeinflußt. Und Hegel stellt nun dieser Schönheit die kleinliche Beschränktheit der positiven Religion, des Christentums gegenüber: „Daher sehen wir die Betten der Kranken von Geistlichen und Freunden umringt, die der beklommenen Seele des Sterbenden die gedruckten und vorgeschriebenen Seufzer vorächzen –."[2] Und an einer anderen Stelle richtet der junge Hegel seinen Spott geradezu gegen das Sterben Jesu. Er spricht ironisch darüber, daß die ganze Welt wegen dieses Opfertodes von Dankbarkeit gegen die Person Jesu erfüllt sein sollte, – „als ob nicht schon viele Millionen für geringere Zwecke sich hingeopfert, mit Lächeln – ohne

[1] Nohl: S. 362.
[2] Ebd., S. 46.

blutigen Angstschweiß, mit Freudigkeit sich für ihren König, für ihr Vaterland, für ihre Geliebte — hingegeben hätten — wie wären sie erst für das Menschengeschlecht gestorben —"[1].

Dies sind die wesentlichen Züge, mit denen der junge Hegel die Antike in ihrem Gegensatz zum Christentum charakterisiert. Nachdem der Leser sich mit diesem Material bekannt gemacht hat, muß es ihm, glaube ich, nicht nochmals nachgewiesen werden, daß beim jungen Hegel hier das Bild der Antike in die utopische Vorstellung der republikanischen Zukunft hinüberfließt, daß ununterbrochen aus dem einen in das andere Züge hinübergetragen werden. Vom Standpunkt der späteren Entwicklung Hegels ist diese Stellung zur Antike besonders zu unterstreichen — die Tatsache, daß für den jungen Hegel die Antike keine vergangene Geschichtsperiode, sondern das lebendige Vorbild für die Gegenwart war: „und Jahrhunderte werden noch vergehen, bis der Geist der Europäer im tätigen Leben, in den Gesetzgebungen jenen Unterschied wird erkennen und machen lernen, worauf das richtige Gefühl der Griechen sie von selbst gebracht hatte."[2] Diese Vorbildlichkeit hat, wie wir gesehen haben, den demokratischen Republikanismus zum politischen Inhalt. Ihre philosophische Erscheinungsweise ist der radikale idealistische Subjektivismus des jungen Hegel, seine heftige und leidenschaftliche Bekämpfung der Religion des menschenfremden Despotismus, der positiven Religion des Christentums.

V

Christentum: Despotismus und Versklavung der Menschen

Wenn wir nun auf die Darstellung des Christentums, der verhaßten und verachteten Verkörperung der philosophischen Positivität, des politischen Despotismus übergehen, so werden wir nicht nur einen ganz anderen Ton in der Darstellungsweise finden — dies ist selbstverständlich —, sondern auch eine ganz andere, viel *historischere* Betrachtungsweise, freilich innerhalb jenes Rahmens, der für den Historismus des jungen Hegel in seiner Berner Periode überhaupt möglich war.

Wir haben gesehen, daß Hegel die antike Größe und den republikanischen Heroismus eng mit ihrer rousseauisch aufgefaßten ökonomischen Grundlage verknüpft hat. Aber wir haben auch gesehen, daß die Frage der *Entstehung* einer solchen Gesellschaft, eines solchen Staates nicht einmal als Frage auftaucht. Für den jungen Hegel ist die Antike rein utopisches Wunschbild. Diese Unhistorizität der Methodologie ist nicht bloß eine

[1] Ebd., S. 59.
[2] Ebd., S. 211.

Folge seines extremen philosophischen Subjektivismus; denn wir haben an Einzelheiten beobachten können, daß dieser bei ihm keineswegs eine sehr realistische Auffassung bestimmter konkreter gesellschaftlicher Zusammenhänge ausschließt. Wir glauben vielmehr, daß dieses Fehlen einer historischen Fragestellung in bezug auf die Antike mit den ökonomischen und politischen Zuständen Deutschlands, mit deren Zurückgebliebenheit zusammenhängt. War der Traum von der Erneuerung des antiken Republikanismus auch in Frankreich noch so illusionär, so stand er dort doch im engen realen Zusammenhang mit wirklichen Zielen einer tatsächlichen Revolution und ihrer ideologischen Vorbereitung. Die Möglichkeit und die Notwendigkeit, diese Ideale und Illusionen mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit in einen realen Zusammenhang zu bringen, hat deshalb in Frankreich auch in bezug auf die Vergangenheit einen höheren Grad der Historizität der Antike gegenüber erzwungen. Die realen gesellschaftlichen Zustände haben aber in Deutschland die demokratische Revolution noch nicht wirklich auf die Tagesordnung der Politik gestellt. Die Begeisterung des jungen Hegel für sie war darum eine rein ideologische. Deshalb ist bei ihm das Bild der Verwirklichung seiner Träume, das Wie ihrer Verwirklichung immer der schwächste, blasseste, unkonkreteste Teil seiner Darlegungen. (Wir werden sehen, daß diese Schwäche der Hegelschen Philosophie noch eine lange Zeit unverändert bestehen bleibt und im Laufe seiner Entwicklung nie vollständig aufgehoben wird.) Die Berner Periode Hegels ist nicht nur der Kulminationspunkt seiner revolutionären Begeisterung, sondern zugleich — infolge des größten Abstandes zwischen ideologischer Zielsetzung und realem Gesellschaftszustand Deutschlands — auch der Gipfel dieser Abstraktheit. Diese Abstraktheit, dieser Abstand in bezug auf Zukunftsperspektive spiegelt sich in der Abstraktheit, in der unhistorischen Art der Fragestellung darüber wider, wie jenes Idealbild der antiken Republiken wirklich entstanden ist.

Ganz anders verhält es sich mit der Auffassung des Christentums. Hier folgt die historische Fragestellung geradewegs aus dem revolutionären Enthusiasmus des jungen Hegel. Je größer seine Begeisterung für das antike Leben gewesen ist, je schärfer er den Kontrast zwischen diesem und der Miserabilität der darauffolgenden Entwicklung sah, je mehr er unter diesem modern-christlichen Leben litt, desto energischer, konkreter und historischer mußte er sich die Frage stellen: wie konnte eine so schöne und menschenwürdige Gesellschaft überhaupt untergehen, um einer so miserablen Raum zu geben? So schreibt Hegel: „Die Verdrängung der heidnischen Religion durch die christliche ist eine von den wunderbaren Revolutionen, deren Ursachen aufzusuchen den denkenden Geschichtsforscher beschäftigen muß. Den großen, in die Augen fallenden Revolutionen muß

vorher eine stille, geheime Revolution in dem Geiste des Zeitalters vorausgegangen sein, die nicht jedem Auge sichtbar, am wenigsten für die Zeitgenossen beobachtbar, und ebenso schwer mit Worten darzustellen, als aufzufassen ist. Die Unbekanntschaft mit diesen Revolutionen in der Geisterwelt macht dann das Resultat anstaunen; eine Revolution von der Art, wie die, daß eine einheimische uralte Religion von einer fremden verdrängt wird, eine solche Revolution, die sich unmittelbar im Geisterreiche zuträgt, muß um so unmittelbarer in dem Geiste der Zeit selbst ihre Ursachen finden. – Wie konnte eine Religion verdrängt werden, die seit Jahrhunderten sich in den Staaten festgesetzt hatte, die mit der Staatsverfassung aufs innigste zusammenhing, wie konnte der Glauben an Götter aufhören, denen die Städte und Reiche ihre Entstehung zuschrieben, denen die Völker alle Tage Opfer brachten, deren Segen sie zu allen Geschäften anriefen, unter deren Panier die Armeen allein siegreich gewesen waren, denen sie für ihre Siege gedankt hatten, denen die Fröhlichkeit ihre Lieder, so wie der Ernst seine Gebete weihte, deren Tempel, deren Altäre, Reichtümer und Statuen der Stolz der Völker, der Ruhm der Künste war, deren Verehrung und Feste nur Veranlassungen zur allgemeinen Freude waren – wie konnte der Glaube an die Götter, der mit tausend Fäden in das Gewebe des menschlichen Lebens verschlungen war, aus diesem Zusammenhange losgerissen werden?"[1]

Die grundlegende historische Antwort Hegels auf diese Frage ist uns aus dem großen Zitat, das wir aus der Berner Studie über „Die Positivität der christlichen Religion" angeführt haben, bereits bekannt: die Ursache ist die Entstehung der Ungleichheit der Vermögen, welche Ungleichheit nach Hegel, wie nach allen seinen französischen und englischen Vorgängern, notwendig den Verlust der Freiheit, den Despotismus mit sich bringt. Auch hier erreicht Hegel bei weitem nicht die historische Konkretheit eines Gibbon oder Ferguson, eines Montesquieu oder Rousseau. Wenn wir von einem größeren Historismus der Fragestellung auf diesem Gebiet sprechen, so müssen wir wiederholen, daß dieser selbstredend nur innerhalb des Rahmens der damaligen Möglichkeiten des jungen Hegel vorhanden ist.

Aber dieser historischere Geist der Fragestellung zeigt sich vor allem darin, daß Hegel jetzt bei der Erklärung der Herrschaft des Christentums nicht in erster Linie die Entstehungsgeschichte des Christentums selbst, sondern die Verfallsgeschichte der antiken Staaten untersucht. Er geht also von dem gesellschaftlichen Bedürfnis nach einer Religion für den Zustand des Verfalls der Freiheit, für den Despotismus aus und erklärt den Sieg des Christentums daraus, daß es diesen Anforderungen Genüge tat. „In diesem Zustande, ohne Glauben an etwas Haltbares, an etwas Absolutes,

[1] Nohl: S. 220.

in dieser Gewohnheit, einem fremden Willen, einer fremden Gesetzgebung zu gehorchen, ohne Vaterland, in einem Staate, an dem keine Freude haften konnte ... in diesem Zustande bot sich den Menschen eine Religion dar, die entweder schon den Bedürfnissen der Zeit angemessen war, denn sie war unter einem Volke von ähnlicher Verdorbenheit und ähnlicher, nur anders gefärbter Leerheit und Mangel entstanden – oder aus der die Menschen dasjenige formen, sich an das hängen konnten, was ihr Bedürfnis heischte."[1]

Das Primäre ist also für Hegel die Auflösung der alten demokratischen Freiheit, der alten Selbsttätigkeit des Volkes durch die Entstehung der Ungleichheit der Vermögen. Dem alten Zustand entspricht jene nicht-positive natürliche Religion, die eigentlich nichts anderes ist als ein Stachel und Antrieb zu heroischen Taten inmitten eines mit der Natur eng verbundenen, naturgemäßen Lebens. Die Zerstörung dieser Lebensformen ist der wichtigste Prozeß, den Hegel hier untersucht. Er spricht wiederholt davon, daß die Ausdehnung des römischen Reichs die verschiedenen Nationen nivelliert und ihre nationalen Religionen vernichtet hat. In seinen weiteren Untersuchungen geht er aber auch darüber hinaus und stellt eine Vernichtung der alten Beziehungen des Menschen zur Natur im Zusammenhang mit dem Verfall der römischen Republik fest: „Die Natur wurde durch die Einrichtung des römischen Staats, welche fast der ganzen bekannten Erde die Freiheit nahm, einem dem Menschen fremden Gesetz unterworfen und der Zusammenhang mit ihr zerrissen. Ihr Leben wurde zu Steinen und Hölzern; die Götter wurden zu erschaffenen und dienenden Wesen. Wo Gewalt sich regte, Wohltat sich offenbarte, Größe herrschte, war des Menschen Herz und Charakter. Den Athenern wurde Theseus erst nach seinem Tode zum Heros ... Die römischen Cäsaren wurden deifiziert. Apollonios von Tyana tat Wunder. Das Große war nicht mehr übernatürlich, sondern widernatürlich, denn die Natur war nicht mehr göttlich, also nicht mehr schön und nicht mehr frei. In dieser *Trennung der Natur und des Göttlichen* wurde ein Mensch der Verbinder beider, also der Versöhner und Erlöser."[2]

Hegel untersucht nun die verschiedenen geistigen Strömungen innerhalb des verfallenden Roms, um hier den Weg aufzuzeigen, der mit historischer Notwendigkeit dazu führte, die christliche Religion zu akzeptieren. „Nach dem Untergange römischer und griechischer Freiheit, als den Menschen die Herrschaft ihrer Ideen über die Objekte genommen war, trennte sich der Genius der Menschheit. Der Geist der *verdorbenen Menge* sagte zu den Objekten: ich bin euer, nimmt mich hin! warf sich in den Strom derselben, ließ sich von ihnen fortreißen und ging in ihrem Wechsel unter." Darauf folgt eine Analyse der verschiedenen geistigen Strömungen, die sich dazu

[1] Ebd., S. 224.
[2] Rosenkranz: S. 522.

in Opposition befanden, und Hegel findet mit einem historischen Blick, der für diese Zeit erstaunlich ist, daß diese trotz ihrer Opposition an der grundlegenden Einstellung nichts zu ändern vermochten. So erklärt er aus dieser Struktur die Abwendung der spätrömischen Stoiker vom Leben. (Es ist charakteristisch, daß er sich in dieser Zeit weder mit den Epikureern noch mit den Skeptikern befaßt. Das Studium der griechischen Skepsis taucht in der Jenaer Periode auf einer sehr hohen Stufe des Verständnisses auf. Zu Epikur hat Hegel nie eine gerechte Beziehung gefunden.) Im weiteren zeigt Hegel, wie das Gefühl der Ohnmacht zu der Annahme von den Sinnen unsichtbaren Objekten zu ihrer Anbetung, zu den theurgischen Strömungen geführt hat. Er zeigt weiter, daß aus diesen Strömungen ein gerader Weg zu den Christen geführt hat. Er sagt dann abschließend: „Die ausgebildete Kirche hat beides, den Wunsch der Stoiker und jener in sich gebrochenen Geister vereinigt. Sie erlaubt dem Menschen, im Wirbel der Objekte zu leben und verheißt durch leichte Übungen, Handgriffe, Lippenbebungen usf. zugleich über sie sich zu erheben."[1]

Der wesentliche Punkt also, der nach Hegels Auffassung in Rom, in der ganzen römischen Welt das Bedürfnis nach einer neuen Religion hervorgerufen hatte, das dann durch das Christentum befriedigt wurde, ist das Aufhören der republikanischen Öffentlichkeit und Freiheit des Lebens, die *Privatisierung* aller menschlichen Lebensäußerungen. In dieser gesellschaftlichen Atmosphäre entsteht nach Hegel der Individualismus im modernen Sinn: das Individuum, das sich nur um seine engen, eigenen, materiellen und allenfalls geistigen Bedürfnisse bekümmert, das sich als isoliertes „Atom" der Gesellschaft empfindet; dessen gesellschaftliche Tätigkeit nur die eines kleinen Rades in einer ungeheuren Maschinerie sein kann, deren Ganzes, deren Zweck und Ziel das Individuum zu durchschauen weder in der Lage noch gewillt ist. Der moderne Individualismus ist also nach Hegel zugleich ein Produkt der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. In einer solchen Gesellschaft entsteht das Bedürfnis nach einer Privatreligion, einer Religion des privaten Lebens.

Wir wissen bereits aus den Tübinger Aufzeichnungen des jungen Hegel, daß er in diesem privaten Charakter das entscheidende Moment des Christentums erblickt hat. Im Gegensatz zu den antiken Religionen, die sich immer an das ganze Volk wenden, ist es für das Christentum gerade charakteristisch, daß es sich auf den einzelnen Menschen, auf die Erlösung, die Rettung des Seelenheils des einzelnen Menschen bezieht.

Hegel wirft aber hier noch eine andere historische Frage auf. Jenes Christentum, das vom kaiserlichen Rom rezipiert wurde, ist nicht ohne weiteres identisch mit der ursprünglichen Begründung des Christentums

[1] Ebd., S. 521 f.

durch Jesus, so wie diese Religionsgründung in bestimmten Teilen des neuen Testaments uns überliefert ist.

Diese Gegenüberstellung ist eine uralte Frage der Religionsgeschichte. Schon die revolutionären Sektenbewegungen des Mittelalters haben die ursprünglichen Lehren Jesu der katholischen Kirche polemisch gegenübergestellt und in dem Abfall von ihnen den Grund dafür gesehen, daß das Christentum verfallen und zu einer Religion der Ausbeuter und Unterdrücker geworden ist. Diese Lehren spielen noch bei den Anhängern Thomas Münzers, bei dem radikalen Flügel der Puritaner in der englischen Revolution eine große Rolle. Nach der englischen Revolution hört es auf, daß bestimmte Lehren und Erzählungen des alten und des neuen Testaments zu ideologischen Bannern für politisch-radikale Gruppierungen werden. Die Vorbereitung der bürgerlich-demokratischen Revolution in Frankreich wendet sich immer entschiedener gegen das Christentum, gegen Religion und Kirche überhaupt. Das bedeutet jedoch nicht, daß die Gegenüberstellung der Morallehren Jesu und der Unmoral der antisozialen Praxis der Kirche überhaupt aufgehört hätte, in den antikirchlichen Polemiken der Aufklärung eine Rolle zu spielen. Selbst in der Französischen Revolution taucht zuweilen propagandistisch der Gedanke des „guten Sansculotten Jesus" auf, der gegen die konterrevolutionären und monarchistischen Priester ausgespielt wird. Im zurückgebliebenen Deutschland, wo, wie wir gesehen haben, weder ein entschieden atheistischer Materialismus, noch ein radikaler Kampf gegen die Religion überhaupt entstehen konnte, wo selbst im Lager der Aufklärung die „Vernunftreligion" eine ideologische Zentralstelle einnimmt, werden naturgemäß viele Aussprüche und Lehren Jesu (Bergpredigt usw.) als Elemente der „Vernunftreligion" ideologisch ausgewertet.

Es ist natürlich, daß diese in Deutschland herrschenden Anschauungen auch auf den jungen Hegel einen bestimmten Einfluß ausübten. Diese deutsche Art der Fragestellung wird sich sogar, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, im Laufe der Frankfurter Krise seiner Perspektive der Menschheitsentwicklung noch wesentlich verstärken und zu einer Konzeption des Begründers des Christentums als welthistorisch-tragischer Gestalt führen. In Bern ist seine Sympathie und Einfühlung Jesu gegenüber noch wesentlich geringer. Er hat zwar für ihn als Lehrer einer reinen Moral eine gewisse Sympathie. Aber auch als solchen stellt er ihn, wie wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, wesentlich unter Sokrates. Dieser für Jesus ungünstige Vergleich entspringt organisch aus der Gesamtkonzeption des jungen Hegel. Jesus als Lehrer erzieht seine Schüler zu einer Absonderung vom Leben der Gesellschaft, zu einer individuellen Abkapselung, während Sokrates seine Schüler in die Tätigkeit des öffentlichen Lebens hinüberführt.

Wie groß immer also die Unterschiede zwischen der Religion Jesu und dem späteren Christentum auch sein mögen, sie sind doch beide Privatreligionen. Darum hat bereits die ursprüngliche Schülergemeinde Jesu in den Augen des jungen Hegel einen bestimmten „positiven" Charakter. Dies drückt sich schon in der Zahl der Jünger Jesu aus, worin der junge Hegel ein Zeichen des Fetischismus erblickt[1].

Die Grundlage dieser Positivität auch der Lehren und der Tätigkeit Jesu liegt nach Hegel darin, daß Jesus sich prinzipiell und immer an den *Einzelnen* wendet und die Probleme der Gesellschaft prinzipiell außer acht läßt. Dies drückt sich gerade in seinem Auftreten gegen Reichtum, Ungleichheit usw. aus, in denen er scheinbar Ansichten vertritt, die dem jungen Hegel sympathisch sein müßten, die dieser jedoch – konsequent – wegen des unsozialen Charakters ihrer Verkündigung ablehnt. Hegel spricht z. B. über den berühmten Fall vom reichen Jüngling folgendermaßen: „Willst du aber vollkommen sein, so verkaufe, was du hast und gib deine Habe den Armen, sagt Christus zu dem Jüngling – Dieses Bild der Vollkommenheit, das Christus aufstellt, trägt in sich selber den Beweis, wie sehr Christus bei seinem Unterricht nur die Bildung und Vollkommenheit des einzelnen Menschen vor Augen hatte und wie wenig es sich auf eine Gesellschaft im Großen ausdehnen läßt –"[2]

Damit sind wir bei der zweiten historischen Frage angelangt, die Hegel hier aufwirft. Die Notwendigkeit für das Christentum, in diesem Hegelschen Sinne positiv zu werden, liegt darin, daß moralische Gebote, die sich nur an den Einzelnen wenden und nur seine Vervollkommnung als Individuum zum Zweck haben, im Laufe der Entwicklung auf die Gesellschaft ausgedehnt werden. Und Hegel unterscheidet verschiedene Stufen dieser Entwicklung: erstens die Lehre Jesu selbst und dessen Beziehung zu seinen unmittelbaren Jüngern; zweitens die christliche Sekte, die nach seiner Hinrichtung entstanden ist, und in der diese im Keim immer vorhanden gewesenen positiven Züge noch stärker hervortreten und aus der beabsichtigten moralischen Vereinigung der ersten Gemeinde der Christen eine religiöse Sekte mit starken positiven Zügen machen; schließlich drittens die weitere Ausdehnung dieser Lehren auf die ganze Gesellschaft, das Christentum als herrschende Kirche, in welcher diese lebensfremden und lebensfeindlichen Kräfte der Positivität jene verhängnisvolle Bedeutung erhalten, die die ganze Entwicklung von Mittelalter und Neuzeit bestimmen.

Man sieht, daß das Schema dieser Entwicklung unvergleichlich historischer ist als die Konzeption des jungen Hegel von der antiken Polis. Es ist dabei interessant und bemerkenswert, daß die Grundlage dieser histori-

[1] Nohl: S. 33.
[2] Ebd., S. 360.

schen Entwicklung für den jungen Hegel der Rousseausche Gedanke von der qualitativen Wirkung ist, die auf Demokratien deren quantitative Ausdehnung ausübt. In dem Abschnitt über Demokratie (Contrat social, 3. Buch, 4. Kapitel) spricht Rousseau gerade darüber, daß die bloß quantitative Ausdehnung einer Demokratie für deren demokratischen Charakter gefährlich, ja verhängnisvoll werden kann. Es ist nun sehr charakteristisch, daß diese Bemerkungen Rousseaus, die sich bei diesem direkt auf die antiken Demokratien beziehen, von Hegel nur auf das Christentum angewandt wurden. Hier freilich mit der nicht unwesentlichen Verschiebung des Akzents, daß der Motor des Verfalls nicht eine innere Dialektik der unmittelbaren Demokratien ist, wie bei Rousseau, sondern die der Ausdehnung der Privatmoral, der ethischen Gebote, die sich auf die Individuen als solche beziehen, auf eine größere Gesellschaft. Die Vergrößerung der Gesellschaft bringt dann beim jungen Hegel, je nach deren quantitativer Ausdehnung, verschiedene qualitative Entwicklungsformen der Positivität hervor. (Hier kann man also die erste, noch sehr primitive schematische und unbewußte Form des Übergangs von Quantität in Qualität bei Hegel beobachten. Es ist nicht uninteressant zu erwähnen, daß später bei Hegel dieser Rousseausche Gedanke, freilich verallgemeinert und modifiziert, in bezug auf staatliche und Verfassungsfragen im ausdrücklichen Sinne wiederkehrt, z. B. Enzyklopädie § 108, Zusatz.)

Hegel geht also davon aus, daß die späteren fürchterlichen Seiten des Christentums „in ihrem ersten unausgebildeten Entwurf schon enthalten – und dann von der Herrschsucht und Heuchelei benutzt und ausgedehnt worden" sind. Und er fügt verallgemeinernd hinzu: die Geschichte der christlichen Religion „gibt uns ein neues Beispiel zu den vielen, daß Einrichtungen, Gesetze einer kleinen Gesellschaft, wo jedem Bürger die Freiheit, Mitglied zu sein oder nicht – wenn sie auf die große bürgerliche Gesellschaft ausgedehnt werden, nimmer schicklich sind und mit der bürgerlichen Freiheit nicht bestehen können"[1].

Hegel analysiert nun mit einer sehr großen Ausführlichkeit, welche Modifikationen die einzelnen Lehren und Gebote Jesu bereits in der ursprünglichen Gemeinde erfahren haben, und wie sie sich später in der ausgebildeten christlichen Kirche noch weiter bis zur vollendeten Positivität, zur Heuchelei des Despotismus weiterentwickelten. Diese Ausführlichkeit der Analyse ist aus den damaligen Zuständen Deutschlands begreiflich; wissen wir doch aus den Briefen Hegels, wie die reaktionäre Orthodoxie z. B. die Philosophie Kants zu ihren Zwecken verwertet hat. Auch diese Untersuchungen machen natürlich Hegels Jugendschriften nicht zu „theologischen", ist doch ihr Grundinhalt gerade ein antitheologischer; aber die

[1] Ebd., S. 44.

Geschichte der Entartung der einzelnen christlichen Lehren hat für uns heute kein allzu großes Interesse mehr. Wir beschränken uns also auf die Darlegung der prinzipiellen Seite der historischen Entwicklung. Und hier muß wiederum hervorgehoben werden, daß der junge Hegel überall das Motiv der quantitativen Ausdehnung der christlichen Gemeinde mit dem des Eindringens ökonomischer und sozialer Unterschiede in sie ergänzt, d. h. daß auch hier die Hegelsche historische Grundfrage, das Problem der Ungleichheit der Vermögen die ausschlaggebende Rolle spielt. So verfällt mit der Vergrößerung der Gemeinde die ursprünglich enge Vereinigung und Verbrüderung der Mitglieder. So hört die ursprüngliche Gütergemeinschaft der ersten Gemeinden auf, gerade dadurch, daß die Mitgliedschaft aus materiell und sozial verschiedenen Schichten zusammengesetzt ist. Diese ursprüngliche Gütergemeinschaft wird „nicht mehr als eine Bedingung seiner (des Mitglieds, G. L.) Aufnahme gefordert ... aber desto mehr freiwillige Beiträge zur Kasse der Gesellschaft, als ein Mittel, sich im Himmel einzukaufen ...; wodurch die Geistlichkeit in der Folge noch gewann, indem sie den Laien diese Freigebigkeit gegen sich empfahl, aber sich wohl hütete, ihr eigenes erworbenes Eigentum zu verschleudern, und so um sich selbst, als die Armen und Hilfsbedürftigen, zu bereichern, die andere Hälfte der Menschen zu Bettlern machte". Ebenso verwandelt sich die ursprüngliche Gleichheit in eine Heuchelei, in ein positives religiöses Dogma; „diese Theorie ist allerdings in ihrem ganzen Umfange beibehalten worden, aber klüglich wird beigefügt, daß es so in den Augen des Himmels sei und es wird daher in diesem Erdenleben weiter keine Notiz davon genommen". Alle Gebräuche und Zeremonien des Christentums werden auf diese Weise positiv, d. h. zu menschenfremden Komödien, die den wirklichen Zustand der beteiligten Menschen heuchlerisch ignorieren. So war das Abendmahl ursprünglich der Abschied des Lehrers von seinen Schülern, verwandelte sich dann in ein Erinnerungsfest an den verstorbenen geliebten Lehrer, wobei ebenfalls die Gleichheit und die Brüderlichkeit zwischen den Jüngern das ausschlaggebende religiös-moralische Problem gewesen ist. „Wie aber bei der Allgemeinerwerdung des Christentums eine größere Ungleichheit des Ranges der Christen stattfand, die zwar in der Theorie verworfen, aber in praxi beibehalten wurde, so hörte ein solches Fraternisieren auf."[1] Das Christentum entwickelt sich auf allen Gebieten zu einer positiven Kirche und verwandelt die ursprüngliche Privatmoral seines Begründers in jene dogmatische Heuchelei, die nach der Auffassung des jungen Hegel die notwendige und angemessene Religion einer auf Privatinteressen basierten Gesellschaft, der Gesellschaft des Bourgeois ist.

[1] Ebd., S. 167ff.

Aus dieser Lage gibt es nach der Auffassung des jungen Hegel nur einen Ausweg: die Erneuerung der antiken Freiheit und Selbsttätigkeit der Menschen. Wir haben bereits darauf Bezug genommen, daß die imperialistischen Ausleger der Entwicklung des jungen Hegel triumphierend anführen, daß er Mosheims Kirchengeschichte eingehend studiert hat. Aber auch daraus läßt sich für den theologischen Charakter der Jugendentwicklung Hegels kein Argument herauspressen. Denn Hegel lehnt jeden Versuch, die Positivität des Christentums auf christlich-religiösem Wege zu überwinden, von vornherein als aussichtlos ab. Er hat offenbar die Geschichte der späteren Sektenbewegungen studiert, ist aber eben dadurch zu diesem ablehnenden Resultat gelangt. Er spricht gerade mit Bezugnahme auf Mosheims Werk von jenen Menschen, die es von Zeit zu Zeit immer gibt, die die tote Positivität des Christentums durch eine Rückkehr zu dessen ursprünglicher Moralität überwinden wollen. Er sagt über das Schicksal solcher Bestrebungen: „Behielten sie ihren Glauben nicht für sich allein, so wurden sie Stifter einer Sekte, die im Falle sie nicht von der Kirche unterdrückt wurde, sich ausbreitete, und je mehr sie sich von ihrer Quelle an fortwälzte, wieder nur die Regeln und Gesetze ihres Stifters übrig behielt, die für ihre Anhänger nun auch nicht mehr Gesetze aus Freiheit, sondern wieder kirchliche Statuten waren; welches wieder die Entstehung neuer Sekten herbeiführte . . ."[1] Die Positivität des Christentums, mit allen ihren verhängnisvollen Konsequenzen ist also unüberwindbar, solange jene Form der menschlichen Gesellschaft besteht, der das Christentum seine Ausbreitung und seine Herrschaft verdankte.

Die Schriften des jungen Hegel enthalten sehr ausführliche Schilderungen, wie durch das Christentum alle moralischen Probleme verzerrt, wie sie in Heuchelei, in Unterwürfigkeit unter den Despotismus verwandelt wurden. Wir übergehen alle Untersuchungen Hegels über Fragen der rein individuellen Moral und richten unsere Aufmerksamkeit auf jene Kritik, die er der Wirksamkeit des Christentums auf dem Gebiet des öffentlichen Lebens, des Staates, der Geschichte widmet.

Die bezeichnendsten und schärfsten kritischen Bemerkungen finden wir in jenen Berner Ausführungen Hegels, die im unmittelbaren Anschluß an die Exzerpte aus Gibbons Geschichtswerk gemacht wurden. Hegel sagt dort: „Die ersten Christen fanden in ihrer Religion Trost und Hoffnung künftiger Belohnung für sich und Strafe für ihre Feinde — gegen ihre Unterdrücker, welche Götzendiener waren — aber der Untertan eines Klosters oder auch überhaupt ein Untertan eines despotischen Staates kann gegen seinen schwelgenden, den Schweiß der Armen vergeudenden Prälaten oder Finanzpächter seine Religion nicht zur Rache gegen ihn anrufen,

[1] Ebd., S. 210f.

da dieser auch die gleichen Messen hört, ja selbst liest und so weiter, — er hat aber so viel Trost, so viel Entschädigung gegen allen Verlust seiner Menschenrechte in seiner mechanischen Religion gefunden, daß er in seiner Tierheit den Sinn seiner Menschheit verloren hat . . .

Die christliche Religion war unter den römischen Kaisern nicht fähig, dem Verfall jeder Tugend, der Unterdrückung der Freiheit und der Rechte der Römer, der Tyrannei und Grausamkeit der Regenten, dem Verfall des Genius und aller schönen Künste — aller gründlichen Wissenschaften einen Damm entgegenzusetzen — dem gesunkenen Mut, jedem verdorrten Zweige von Nationaltugend und Nationalglückseligkeit Leben wiederzugeben — sondern von dieser allgemeinen Pest selbst angefressen, vergiftet, und in dieser verzerrten Gestalt mit ihren Dienern ein Werkzeug des Despotismus, brachte sie den Verfall der Künste und Wissenschaften — die leidende Geduld bei Zertretung jeder schönen Blüte der Menschlichkeit, der Humanität und Freiheit — den Gehorsam gegen den Despoten in ein System, eine Advokatin und die feurigste Lobpreiserin der himmelschreienden Verbrechen des Despotismus und, was noch ärger ist als solche einzelnen Verbrechen, des alle menschliche Lebenskraft aufsaugenden und durch langsames heimliches Gift untergrabenden Despotismus."[1]

Dieses düstere Bild der historischen Wirkungen des Christentums zeichnet Hegel nicht nur in bezug auf das untergehende Rom, sondern auch auf die ganze mittelalterliche und neuere Geschichte. Er sagt an einer anderen Stelle über die historische Wirksamkeit der christlichen Religion: „Wie wenig hat sie über die Verdorbenheit aller Stände, über die Barbarei der Zeiten, über die groben Vorurteile der Völker Meister werden können. Gegner der christlichen Religion, die mit einem Herzen voll menschlicher Empfindung die Geschichte der Kreuzzüge — der Entdeckung von Amerika —, des itzigen Sklavenhandels, und nicht bloß dieser brillanten Gegebenheiten, wo zum Teil die christliche Religion eine ausgezeichnete Rolle spielte, sondern überhaupt die ganze Kette der fürstlichen Verdorbenheit und der Verworfenheit der Nationen lasen und denen das Herz dabei blutete — und dann dagegen die Ansprüche der Lehrer und Diener der Religion an Vortrefflichkeit, an allgemeine Nützlichkeit und dergleichen Deklamationen hielten — mußten mit einer Bitterkeit, mit einem Haß gegen die christliche Religion erfüllt werden . . ."[2]

Ähnlich behandelt Hegel überall die Auswirkung der christlichen Religion in allen Perioden der Geschichte, auf allen Gebieten ihrer geschichtlichen Wirksamkeit. Er hebt z. B. immer wieder hervor, daß gerade jene Länder, wo der Einfluß der Kirche am stärksten ist, also etwa der Kirchen-

[1] Ebd., S. 365 f.
[2] Ebd., S. 39.

staat oder Neapel, sozial und politisch die verkommensten Länder Europas sind. Und die immer wiederkehrende Anklage gegen die Kirche faßt er in folgende prägnante Form zusammen: „Bürgerliche und politische Freiheit hat die Kirche als Kot gegen die himmlischen Güter und den Genuß des Lebens verachten gelehrt."[1] So schafft das Christentum während seiner ganzen Herrschaft eine Erniedrigung jeder Menschlichkeit; so wird es die Hauptstütze einer jeden despotischen Willkür, einer jeden finsteren Reaktion. Und für den jungen Hegel handelt es sich hier nicht um einzelne Mißbräuche, um Exzesse verkommener kirchlicher oder weltlicher Herrscher. Diese Wirkung des Christentums entspringt vielmehr nach seinen Anschauungen aus dessen innerstem Wesen: aus seiner Positivität.

Wir haben aus früheren Ausführungen Hegels, in denen er die Erbärmlichkeit des Christentums mit der Heldenmoral der Antike kontrastierte, hinreichend klar gesehen, wie sehr das Christentum als Religion des privaten Lebens, der privaten Interessen, als Religion, die sich an den Einzelnen wendet, alle hohen Tugenden der Antike vernichten mußte. Sie schafft eine Weltanschauung, in der jedes Heldentum, jede Selbstaufopferung als lächerlich erscheint. Einem Menschen, der sich nur um sein Eigentum kümmert, kann ja das heldenhafte Aufopfern des Lebens für das Gemeinwohl nur als lächerlich erscheinen[2]. Und auch die subtileren, geistigeren Befriedigungen des Individualismus lehnt der junge Hegel ebenso als Äußerungen eines spießbürgerlichen Egoismus ab. So insbesondere den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, an die ewige Seligkeit. Wir erinnern den Leser an die Darstellungen Hegels über den Heroismus der antiken Republikaner, die eben, weil ihr Leben vollständig in dem der republikanischen Gemeinde aufging, eine individuelle Unsterblichkeit nicht brauchten und nicht suchten.

Die Grundlage eines solchen Heldentums war, wie wir wissen, die Selbsttätigkeit des Volkes in den antiken Städterepubliken. Wir haben im Zusammenhang mit den diesbezüglichen Anschauungen Hegels darauf hingewiesen, daß er sich die antiken Republiken als Gesellschaften ohne Stände vorgestellt hat. Dagegen bringt er, wie aus seinen bisher angeführten Äußerungen klar hervorgeht, das Christentum mit der ständischen Schichtung der Gesellschaft in einen engen Zusammenhang, insbesondere betrachtet er die Priester als einen besonderen Stand. Diese standesmäßige Absonderung — Hegel vergleicht gelegentlich den Priesterstand mit den Zünften — bezieht sich bei ihm auf alle materiellen und geistigen Interessen der Gesellschaft. Wir haben bereits früher gesehen, wie Hegel die Umwandlung der Gütergemeinschaft in eine egoistische Bereicherung der Klöster als einen

[1] Ebd., S. 207.
[2] Ebd., S. 230.

notwendigen historischen Prozeß geschildert hat. An einer anderen Stelle spricht er ausführlich über die Selbsttätigkeit des ständisch noch nicht gegliederten Volkes und stellt dieser das christliche Priestertum als „Depositär der Sagen“[1], als Monopolisten der religiösen Wahrheiten gegenüber. Dieses Monopol ist auch ein Mittel, durch welches der Priesterstand seine eigene Herrschaft auszuüben und den Despotismus der weltlichen Machthaber zu unterstützen vermag. Und die Tatsache, daß die Mythen und Sagen des Christentums den Völkern Europas fremd sind, steigert noch in Hegels Augen sowohl die Macht dieses Monopols, wie dessen unfreiheitlichen Charakter.

Die Menschen leben also unter der Herrschaft der positiven Religion des Christentums in einer gesellschaftlichen Welt, die ihnen als unaufhebbar „gegeben“, als vollständig fremd gegenübersteht. Die verhängnisvolle historische Mission der positiven Religion des Christentums faßt sich beim jungen Hegel dahin zusammen, daß sie im Menschen den Willen, selbsttätig zu sein, in einer Gesellschaft freier Menschen zu leben, bricht. Darum sagt Hegel zusammenfassend über die gesellschaftliche Funktion der christlichen Religion: „Es zeigte sich ihr noch in der Gottheit, die die christliche Religion ihr darbot, außerhalb der Sphäre unsrer Macht, unsres Wollens, doch nicht unsres Flehens und Bittens — die Realisierung einer moralischen Idee konnte also *nur noch gewünscht* (denn was man wünschen kann, kann man nicht selbst vollbringen, man erwartet, es ohne unser Zutun zu erhalten), *nicht mehr gewollt* werden. Zu einer solchen, durch ein göttliches Wesen zustandezubringenden Revolution, wobei die Menschen sich ganz passiv verhielten, machten auch die ersten Ausbreiter der christlichen Religion Hoffnung, und als diese Hoffnung endlich verschwand, so begnügte man sich, jene Revolution des Ganzen am Ende der Welt zu erwarten —“[2]

Man sieht hier sehr deutlich, daß der Haß und die Verachtung des jungen Hegel gegen die positive Religion, gegen das Christentum ihre tiefste Quelle in seiner Begeisterung für die Revolution haben. Gerade weil er sich die Revolution rein idealistisch, als Verwirklichung der von ihm gesellschaftlich uminterpretierten „praktischen Vernunft“ vorstellt, muß bei ihm die Frage des Wollens die entscheidende Rolle spielen. Der Wille ist, wie wir gesehen haben, für den jungen Hegel nicht nur das Prinzip des Praktischen, sondern zugleich das Absolute selbst. Alles hängt von diesem Willen ab. Solange die Menschen frei gewollt haben, bestand die Herrlichkeit der antiken Städterepubliken. Indem das Christentum aus dem aktiven und freien Wollen ein passives und demütiges Wünschen gemacht hat, konnte und mußte der Despotismus in der Welt herrschen. Selbstverständlich sah

[1] Ebd., S. 65.
[2] Ebd., S. 224 (von mir hervorgehoben, G. L.).

Hegel gesellschaftlich-geschichtliche Gründe für diese Verwandlung des Wollens in bloßes Wünschen. Aber gerade weil er ein Deutscher war — und in Deutschland (selbst wenn in ihm weit weniger idealistische Vorurteile und Illusionen gelebt hätten) waren in dieser Zeit objektive Kräfte, die zu einer demokratischen Revolution drängten, nicht sichtbar —, mußte seine utopische revolutionäre Hoffnung sich in dem idealistisch überspannten, überschwenglich gemachten Wollen konzentrieren.

In einer solchen idealistischen Weltanschauung muß naturgemäß die Religion der zentrale Motor dieser geschichtlichen Bewegung sein. Darum erscheint für den jungen Hegel die Positivität der Religion als jenes entscheidende Hindernis der Befreiung der Menschheit, als jenes Monstrum, gegen welches er wie Voltaire sein „écrasez l'infâme!" schleudert. Darum faßt er seine Anschauungen über die Religion und ihre historische Rolle so zusammen: „So hatte der Despotismus der römischen Fürsten den Geist des Menschen von dem Erdboden verjagt, der Raub der Freiheit hatte ihn gezwungen, sein Ewiges, sein Absolutes in die Gottheit zu flüchten — das Elend, das er verbreitete, Glückseligkeit im Himmel zu suchen und zu erwarten. Die Objektivität der Gottheit ist mit der Verdorbenheit und Sklaverei der Menschen in gleichem Schritt gegangen, und jene ist eigentlich nur eine Offenbarung, nur eine Erscheinung dieses Geistes der Zeiten . . . der Geist der Zeit offenbarte sich in der Objektivität seines Gottes, als er . . . in eine uns fremde Welt gesetzt wurde, an deren Gebiet wir keinen Anteil haben, wo wir durch unser Tun uns nicht anbauen, sondern höchstens hineinbetteln oder hineinzaubern können, als der Mensch selbst ein Nicht-Ich und seine Gottheit ein anderes Nicht-Ich war . . . In einer solchen Periode mußte die Gottheit völlig aufgehört haben, etwas Subjektives zu sein, sondern ganz zum Objekt geworden sein; und jene Verkehrtheit der moralischen Maximen ward dann ganz leicht und konsequent durch die Theorie gerechtfertigt . . . Dies ist das System jeder Kirche . . ."[1]

Wir müssen nun abschließend nur noch eine Seite der Hegelschen Kritik der christlichen Religion hervorheben, nämlich die Frage der *Versöhnung mit der Wirklichkeit.* Vor allem deshalb, weil in dieser Frage der Gegensatz des jungen Hegel zu seiner späteren Entwicklung besonders schroff hervortritt. Hegel kommt auf diese Frage wiederholt und in den schärfsten Ausdrücken zu sprechen. Wir führen nur einige der bezeichnendsten Stellen an. Er sagt: „In dem Schoße dieser verdorbenen Menschheit, die sich von

[1] Ebd., S. 227f. Gerade hier, an der entscheidenden Stelle seines Kampfes gegen das Christentum ist der Einfluß der Anschauungen von Georg Forster bis ins Stilistische hinein sichtbar. So hat z. B. Hegel den plastischen Ausdruck „hineinbetteln" in seinen Forsterexzerpten ausgeschrieben und hier, in einem ähnlich gerichteten Zusammenhang, wie Forster selbst gebraucht.

der moralischen Seite selbst verachten mußte . . ., mußte die Lehre von der Verdorbenheit der menschlichen Natur erzeugt und gern angenommen werden; sie . . . tat . . . dem Stolze Genüge, die Schuld von sich abzuwälzen, und im Gefühl des Elends selbst einen Grund des Stolzes zu geben, sie brachte zu Ehren, was Schande ist, sie heiligte und verewigte jene Unfähigkeit, indem sie selbst das, an die Möglichkeit einer Kraft glauben zu können, zur Sünde machte."[1] Und an anderer Stelle: „Als aber das Christentum in die verdorbnere, vornehmere Klasse eindrang, als in seinem Innern selbst große Unterschiede von Vornehm und Gering entstanden, als der Despotismus alle Quellen des Lebens und Seins mehr vergiftete, legte das Zeitalter die ganze Unbedeutsamkeit seines Wesens durch die Wendung dar, die seine Begriffe von der Göttlichkeit Gottes und seine Streitigkeiten darüber nahmen, und es zeigte seine Blöße um so unverhüllter, da es sie mit dem Nimbus der Heiligkeit umgab, und sie als die höchste Ehre der Menschheit hochpries."[2] Und schließlich nochmals: „Einem Volke mit dieser Stimmung mußte eine Religion willkommen sein, die den herrschenden Geist der Zeiten, die moralische Ohnmacht, die Unehre, mit Füßen getreten zu werden, unter dem Namen des leidenden Gehorsams zur Ehre und zur höchsten Tugend stempelte, durch welche Operation die Menschen mit fröhlicher Verwunderung die Verachtung anderer, und das Selbstgefühl eigener Schande in Ruhe und Stolz verwandelt sahen. – "[3]

Diese Anschauungen Hegels mußten darum mit so ausführlichen Zitaten belegt werden, damit der Kenner seiner späteren Ansichten den ganzen Abstand sieht, der in dieser Frage den jungen Hegel von seiner späteren Entwicklung trennt. Wir wissen, daß die „Versöhnung" mit der Wirklichkeit ein Kernpunkt der späteren Geschichtsphilosophie Hegels ist, wenn er freilich auch in jener dialektischen Weise verstanden werden muß, mit welcher Engels diese Anschauungen Hegels in seinem „Feuerbach" darlegt. Wieviel innere Widersprüche diese reife Beziehung Hegels zur geschichtlichen Wirklichkeit enthält, werden wir im Laufe unserer späteren Analysen, wenn wir auf die Entstehungsgeschichte dieses Standpunktes in der Frankfurter Krise und später in Jena zu sprechen kommen werden, sehen. Aber der dialektische Kern dieser Anschauung ist immer wieder die Anerkennung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, so wie sie ist; wenn diese Wirklichkeit auch naturgemäß nur eine Stufe, nur ein Moment in der geschichtlichen Entwicklung darstellt, wenn diese Wirklichkeit dann auch naturgemäß im Laufe der geschichtlichen Entwicklung in Nicht-Wirklichkeit, in Nicht-

[1] Ebd., S. 225.
[2] Ebd., S. 226.
[3] Ebd., S. 229.

sein, in Aufgehobenwerden verwandelt werden muß. Darum müssen die Weltanschauungen für den späteren Hegel als historisch notwendige Zusammenfassungen der Zeit in Gedanken erscheinen. Diese spätere Konzeption setzt ein Geschichtsbild voraus, in welchem eine kontinuierliche Entwicklung der Dialektik der Geschichte von den Anfängen des Menschengeschlechts bis zur Gegenwart führt.

Die „Versöhnung" ist beim späteren Hegel eine Kategorie, in der sich die Unabhängigkeit des objektiven Geschichtsablaufs von den moralischen Bestrebungen und Bewertungen der in ihm tätigen Menschen ausdrückt. Die verschiedenen Weltanschauungen, Religionen usw. erscheinen dementsprechend in diesem Zusammenhang als gedankliche Zusammenfassungen einer bestimmten historischen Periode. Ihre rein moralische Bewertung lehnt der spätere Hegel deshalb konsequenterweise ab. Das bedeutet natürlich nicht, daß er zu ihnen keine Stellung nimmt. Nur ist dabei ihr progressiver oder reaktionärer Charakter das entscheidende Moment und nicht, wie hier, das Verhältnis zu einer ewigen, überhistorischen Moral. Insofern beinhaltet die „Versöhnung" einen großen Schritt vorwärts im Wachsen von Hegels historischem Sinn.

Aber diese Entwicklung ist sehr widerspruchsvoll. Denn andererseits bedeutet die Anwendung dieser Kategorie auch eine wirkliche Versöhnung mit miserablen, retrograden Tendenzen der Vergangenheit und der Gegenwart; sie läuft insbesondere auf ein Beschönigen solcher miserablen und reaktionären Institutionen in der deutschen Gegenwart hinaus, führt zum Aufgeben eines jeden Kampfes, einer jeden wirklichen Kritik, speziell dem Christentum gegenüber. Der historisch-wissenschaftliche Schritt über die moralisierende Empörung der Berner Periode hinaus wird also bei Hegel auf der anderen Seite mit großen Verlusten an Progressivität seines Denkens bezahlt.

Der junge Hegel sieht noch keinen historisch notwendigen objektiven Weg, der zur „wirklichen" Gegenwart führen würde. Die wirkliche Gegenwart ist für ihn das große Wunder der Französischen Revolution, die illusionäre Erneuerung der antiken demokratischen Freiheit. Und zwischen der eigentlichen Antike und ihrer Erneuerung in der Zukunft liegt nun die verdorbene und verkommene Periode der Despotie, der Unterdrückung, der positiven Religion. Und Hegel sieht zwar die historische Notwendigkeit, mit der diese positive Religion entstanden ist, er kann jedoch keine realen historischen Kräfte sehen, die in dieser selbst wirksam wären und deren innere Dialektik zur Erneuerung der Antike führen würde. (Es ist charakteristisch, daß wir vom jungen Hegel keine einzige Aufzeichnung besitzen, die sich mit den *realen Ursachen* der Französischen Revolution befassen würde.)

Dieser übersteigert illusionäre Charakter seiner Sehnsucht nach einer revolutionären Erneuerung der Menschheit gestattet nicht, daß seine Geschichtsphilosophie einen methodologisch einheitlichen Gesichtspunkt erhalte, daß sie wirklich aus eigener Dialektik den Weg zur Gegenwart, zur Zukunftsperspektive aufzeige. So bleibt seine Zukunftsperspektive, die Erneuerung der antiken Freiheit, ein bloßes Postulat und dieses abstrakte Postulat hat zur notwendigen und organischen Ergänzung jenen leidenschaftlichen Haß gegen das Christentum, dessen Manifestationen wir soeben gesehen haben. Dieser Haß hat seine Quelle in der Auffassung des jungen Hegel von der Freiheit und anderen moralischen Begriffen als *ewigen*, überhistorischen Kategorien. Das Christentum verstößt seiner Ansicht nach gegen diese ewigen Wahrheiten der Moral, pervertiert sie, umgibt das Niedrige, das ewig Verwerfliche mit dem erlogenen Nimbus der Heiligkeit. Gegen diese Perversion der moralischen Begriffe entlädt der junge Hegel seinen ganzen revolutionären Haß.

Es wäre unrichtig, das Reifwerden Hegels einfach als Fortschritt seiner Anschauungen zu deuten. Selbstverständlich ist in seiner Entwicklung ein ungeheurer Fortschritt, gerade in der Auffassung der Geschichte enthalten. Gerade dadurch, daß Hegel sich von den revolutionären Idealen seiner Jugend abwandte, ist er zu der philosophischen Gipfelgestalt des deutschen Idealismus geworden, hat er die Notwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung und die Methodologie ihres Begreifens so tief und wahr erfaßt, wie sie auf dem Boden des Idealismus überhaupt erfaßbar sind. Daß aber diese Entwicklung, diese Reife nur auf Grundlage eines Verzichts auf die Zielsetzungen der demokratischen Revolution zustande kommen konnten, darin drückt sich bei Hegel der tragische Charakter der ökonomischen und sozialen Zurückgebliebenheit Deutschlands aus. Marx und Engels haben wiederholt darauf hingewiesen, wie in dem Kampf gegen die „deutsche Misère" auch die größten Deutschen dieser Zeit unterlegen sind; wie selbst ein Gigant wie Goethe nur „bald kolossal, bald kleinlich"[1] sein konnte. Diesem Schicksal konnte sich auch Hegel nicht entziehen. Und wenn wir die Weiterentwicklung seiner Anschauungen zu jener großartigen Form, in der er die idealistische Dialektik zu einer einheitlichen Methode zusammenfaßte, verfolgen, so müssen wir ununterbrochen diese Zwiespältigkeit der deutschen Entwicklung vor Augen haben, die auch Hegel „bald kolossal, bald kleinlich" gemacht hat.

[1] Engels: Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa II. MEGA I, 6. Bd., S. 57. Vgl. auch Marx/Engels: Über Kunst und Literatur, Berlin 1950, S. 218.

VI

Die Bedeutung der „Positivität“ für die gedankliche Entwicklung Hegels

Wir haben in den bisherigen Darlegungen den Umkreis der damaligen Geschichtsphilosophie des jungen Hegel dargestellt. Es kommt jetzt nur darauf an, in einigen Bemerkungen die philosophische Bedeutung der Hegelschen Zentralbegriffe dieser Periode zu charakterisieren. Dabei wird es hier noch nicht zu einer wirklichen Kritik dieser Hegelschen Begriffe kommen. Unsere Aufgabe besteht ja vorläufig darin, die Entwicklung der Anschauungen Hegels in ihren Grundlinien zu verfolgen, bis wir zur ersten endgültigen und historisch bedeutsamen Formulierung dieser Gedanken in der „Phänomenologie des Geistes“ gelangen. Erst auf dieser Stufe wird es möglich, notwendig und wirklich lehrreich sein, die von Hegel erreichte Stufe der Dialektik auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen, sie mit der materialistischen Dialektik zu konfrontieren, um auf diese Weise die historische Größe und die philosophische Grenze dieses Höhepunktes der idealistischen Dialektik feststellen zu können. Bis dahin bleibt unsere Fragestellung bis zu einem bestimmten Grade innerhalb der Hegelschen Entwicklung selbst, d. h. wir versuchen festzustellen, welche Bedeutung bestimmte Problemstellungen und -lösungen für die späteren, vollendeteren Entwicklungsstufen der Hegelschen Dialektik haben. Es wäre sicher nicht schwer, alle Begriffe auch dieser Periode schon jetzt einer ausführlichen materialistischen Kritik zu unterwerfen. Aber einerseits überwindet Hegel selbst bestimmte Fehler und Einseitigkeiten, bestimmte undialektische Seiten seines Denkens in seinen späteren Entwicklungsstufen, andererseits sind die nie überwundenen idealistischen Gebrechen seiner Auffassungen in ihrem Kern durch alle Perioden hindurch dieselben. In beiden Fällen würde also eine jetzt erfolgende ausführliche philosophische Kritik unweigerlich zu Wiederholungen führen müssen.

Wir haben gesehen, daß der zentrale, philosophisch wie historisch entscheidende Begriff, mit dem Hegel in dieser Periode arbeitet, der der Positivität ist. In der bisher erreichten Form der Hegelschen Philosophie, in der Gegenüberstellung von subjektiver Selbsttätigkeit und Freiheit und toter Objektivität, Positivität, ist im Keime eine Zentralfrage der späteren entfalteten Hegelschen Dialektik enthalten: diejenige Frage, die Hegel später mit dem Terminus „Entäußerung“ zu bezeichnen pflegt und in der – nach den späteren umfassend und systematisch gewordenen Anschauungen Hegels – das ganze Problem der Gegenständlichkeit im Denken, in der Natur und in der Geschichte enthalten ist. Man denke bloß daran, daß nach der späteren Hegelschen Philosophie die ganze Natur als eine Entäußerung des Geistes aufgefaßt wird.

In dieser Periode wirft Hegel noch kein Problem im ausgesprochen erkenntnistheoretischen Sinne auf. Auch wenn er sich gelegentlich z. B. der Terminologie Fichtes bedient und die Menschen und den Gott des Christentums mit dem Ausdruck Nicht-Ich bezeichnet, so bedeutet dies, wie wir gesehen haben, lange nicht, daß er einfach auf dem Boden der Fichteschen Erkenntnistheorie stehen würde. Er benützt diesen Ausdruck, um einen gesellschaftlich-moralischen Zustand der Menschheit plastisch und pathetisch zur Darstellung zu bringen. Und ebenso frei geht er mit den Kategorien der Philosophie Kants um. Was ihn in dieser Periode, man könnte sagen: ausschließlich interessiert, ist der wechselseitige Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Praxis und religiös-moralischer Ideologie. Dabei ist es für die hier erreichte Entwicklungsstufe sehr charakteristisch, daß das Subjekt dieser gesellschaftlichen Praxis vom jungen Hegel zwar immer wieder als ein kollektives aufgefaßt wird, daß er aber gar keinen Versuch macht, das Wesen dieses Subjektes philosophisch zu klären, seinen Begriff genau zu bestimmen. Jedem, der die spätere Entwicklung der Hegelschen Philosophie kennt, ist es klar, daß dieses Subjekt später bei ihm die Gestalt des „Geistes" annimmt, daß die auf Logik und Naturphilosophie aufgebaute Krönung seines Systems einen Entwicklungsgang vom subjektiven über den objektiven zum absoluten Geiste darstellt. Von einer solchen begrifflichen Systematik ist in Bern und auch noch in Frankfurt keine Rede. Die erste Fassung dieses Entwicklungsganges erscheint erst in der „Phänomenologie des Geistes". In den Berner Studien ist das unmittelbare Interesse Hegels ein historisches: er will das reale Schicksal dieses kollektiven Subjektes (des idealistisch mystifizierten Trägers der Kontinuität der gesellschaftlichen Entwicklung) im Laufe der konkreten Geschichte verfolgen. Daß dieser Geschichtsablauf selbst ein abstrakt idealistisch konstruierter ist, ist ein Kapitel für sich; daß aber Hegel im Laufe dieser historischen Untersuchung auf den Begriff der Positivität, der Objektivität stößt, ist für seine ganze spätere philosophische Entwicklung von allerhöchster Bedeutung.

Denn damit kommt Hegel zu der Konzeption, die eigentliche Objektivität, die Unabhängigkeit der Gegenstände von der menschlichen Vernunft als ein Produkt der Entwicklung dieser selben Vernunft, als ein Produkt der Tätigkeit dieser Vernunft aufzufassen. Er streift damit bereits hier sowohl jene Gedankengänge, die einen Gipfelpunkt in seiner entwickelten Dialektik bilden werden, wie er zugleich jene Schranke des Idealismus für sich selbst aufrichtet und fixiert, über die sein Denken nie wird hinwegschreiten können. Das zweite Moment ist hier jedem Materialisten ohne weiteres verständlich und wir werden im vierten Kapitel die außerordentlich tiefe Kritik von Marx an dieser idealistischen Schranke der ganzen

Hegelschen Philosophie ausführlich heranziehen. Für die Entstehung der Hegelschen Dialektik ist das erste Moment — freilich in seiner unlösbaren Verschlungenheit mit den Schranken, die aus dem zweiten folgen — von ausschlaggebender Bedeutung. Es enthält nämlich die Konzeption, daß die ganze gesellschaftliche Entwicklung mit allen ideologischen Formen, die sie im Verlauf der Geschichte produziert, ein Produkt der menschlichen Tätigkeit selbst, eine Erscheinungsweise der Selbstproduktion und Selbstreproduktion der Gesellschaft ist. Mit dieser dialektischen Konzeption der Geschichte kommt der deutsche Idealismus über bestimmte — ebenfalls idealistische — Schranken der Geschichtsauffassung des mechanischen Materialismus hinaus. Dieser konnte im wesentlichen nur einerseits die ständig vorhandenen Naturbedingungen einer jeden Gesellschaft (Klima usw.) in seine Geschichtsbetrachtungen einbeziehen, andererseits beschränkte er die Untersuchung der Praxis der Menschen auf die Untersuchung jener sichtbaren und greifbaren Gründe, die das Handeln der einzelnen Menschen bestimmen. Engels hebt diese Überlegenheit der — allerdings späteren — Geschichtsphilosophie Hegels über ihre Vorgänger energisch hervor: „Die Geschichtsphilosophie dagegen, wie sie namentlich durch Hegel vertreten wird, erkennt an, daß die ostensiblen und auch die wirklich tätigen Beweggründe der geschichtlich handelnden Menschen keineswegs die letzten Ursachen der geschichtlichen Ereignisse sind, daß hinter diesen Beweggründen andere bewegende Mächte stehn, die es zu erforschen gilt; aber sie sucht diese Mächte nicht in der Geschichte selbst auf, sie importiert sie vielmehr von außen, aus der philosophischen Ideologie, in die Geschichte hinein."[1] Diese Anerkennung und Kritik der Hegelschen Geschichtsphilosophie muß für den jungen Hegel dahingehend modifiziert werden, daß bei ihm die idealistischen Fehler im gesteigerten Maße vorhanden sind, während man von der für die Entwicklung der Geschichtswissenschaft wichtigen Fragestellung nur die ersten Ansätze finden kann.

Aber diese ersten Ansätze sind zweifellos vorhanden. Einerseits in der stark betonten Gesellschaftlichkeit der treibenden Kräfte der geschichtlichen Entwicklung (mögen diese Kräfte noch so stark idealistisch mystifiziert sein), andererseits darin, daß schon für den jungen Hegel der Kern der geschichtlichen Entwicklung die Geschichte der menschlichen Freiheit ist. Gerade dadurch, daß die Positivität der Religion zwar eine allgemeine Konzeption der Objektivität beinhaltet, aber doch ihrem Wesen nach ein geschichtlich entstandenes und im Laufe der Geschichte aufzuhebendes Resultat der gesellschaftlichen Entwicklung ist, entsteht eine freilich sehr abstrakte, sehr idealistisch konstruierte historische Dialektik der Freiheit. Der Geschichtsprozeß besteht in der Berner Periode des jungen Hegel aus

[1] Engels: Feuerbach, a. a. O., S. 48.

einer großen triadischen Konstruktion: ursprüngliche Freiheit und Selbsttätigkeit der menschlichen Gesellschaft — Verlust dieser Freiheit unter der Herrschaft der Positivität — Wiedereroberung der verlorengegangenen Freiheit. Der Zusammenhang dieser Geschichtsphilosophie mit den idealistisch-dialektischen Geschichtskonzeptionen Rousseaus ist augenfällig.

Dieser Prozeß des Verlustes und der Wiedereroberung der Freiheit konzentriert sich beim jungen Hegel in dem Problem der Religion. Der tote Charakter, das menschenfremde und menschenfeindliche Wesen der Objektivität, der Positivität erhält beim jungen Hegel einerseits seinen höchsten Ausdruck in der christlichen Religion, andererseits ist diese Religion — trotz aller Versuche des jungen Hegel, ökonomische und gesellschaftliche Gründe für diese Umwandlung heranzuziehen — nach seiner Auffassung die letzte Ursache dieses menschenunwürdigen Zustandes der Gesellschaft, dieser menschenunwürdigen Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Außenwelt. Deshalb bedeutet das Begreifen, das Abschütteln des despotischen Joches für den jungen Hegel in erster Reihe die Befreiung von dieser Positivität; die Befreiung der Menschen von einer Religion, deren Gegenstände für sie jenseitig, transzendent sind. Darum fordert der junge Hegel von der Philosophie die theoretische Entlarvung und Vernichtung der jenseitigen Objektivität der Positivität, die Rückverwandlung aller Objektivität in selbsttätige Subjektivität. „Außer früheren Versuchen blieb es unseren Tagen vorzüglich aufbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie zu vindizieren . . .“[1]

In solchen und ähnlichen Äußerungen des jungen Hegel kommt eine philosophische Tendenz zum Ausdruck, die eine bestimmte Verwandtschaft zu Feuerbach zeigt. Diese Verwandtschaft ist von dem liberalen Hegelforscher der fünfziger Jahre, Rudolf Haym, bereits bemerkt worden, und Haym macht zugleich auch auf einen Unterschied zwischen dem jungen Hegel und Feuerbach aufmerksam, wobei er freilich die Überlegenheit des Feuerbachschen Materialismus über Hegel vollständig außer acht läßt. Er sagt: „Das wahre Wesen Gottes ist das Wesen des Menschen, sagt Feuerbach. Das wahre Wesen Gottes, sagt Hegel, ist das Wesen der vollendeten Politie.“[2] Haym, dessen philosophische Entwicklung noch in die Periode vor 1848 fällt, der die Auflösung des Hegelianismus und den starken Einfluß Feuerbachs in seiner Jugend miterlebt hat, hat aus diesen Gründen von den wirklichen philosophischen Zusammenhängen wenigstens eine Ahnung und will nicht bewußt, wie die Neuhegelianer der imperialistischen Periode, diese Zusammenhänge verdrehen und verzerren. In seiner Auf-

[1] Nohl: S. 225.
[2] Haym: Hegel und seine Zeit. 1887. Zweite Auflage, Leipzig 1927, S. 164.

fassung wird allerdings nur die starke Seite der Hegelschen Philosophie Feuerbach gegenüber hervorgehoben und die materialistische Kehrseite, die die Bilanz des Vergleiches ganz anders gestaltet, wird von ihm vernachlässigt. Freilich hat die Feuerbachsche Kritik der Religion auch ihre schwachen, idealistischen Seiten, die von Engels aufs schärfste kritisiert worden sind. Feuerbach „will“, sagt Engels, „die Religion keineswegs abschaffen, er will sie vollenden. Die Philosophie selbst soll aufgehn in Religion“[1]. Diese idealistische Schwäche Feuerbachs darf uns jedoch nicht daran hindern, die Überlegenheit seines mechanischen Materialismus in den entscheidenden Fragen der Erkenntnistheorie, die auf die Kritik der Religion einen bedeutenden Einfluß ausübte, wenn auch Feuerbach in ihrer Anwendung nicht immer konsequent bis ans Ende geht, klar zu erkennen.

Diese Überlegenheit des Materialismus zeigt sich gerade bei der für den jungen Hegel entscheidenden Kategorie der Positivität. Es ist kein Zufall, daß es gerade Feuerbach war, der gegen die spätere, entwickeltere, philosophisch durchdachtere Konzeption der Hegelschen Positivität, gegen die „Entäußerung“ seine vernichtenden kritischen Angriffe gerichtet hat. Der junge Marx hat diese Verdienste Feuerbachs in der Kritik des Hegelschen Idealismus immer anerkannt und das Wertvolle an dieser Kritik dialektisch weitergeführt und weitergebildet. Über diese Frage werden wir im vierten Kapitel ausführlich sprechen. Hier muß der Hinweis darauf genügen, daß bei Feuerbach die Gegenstände der Natur als unabhängig vom menschlichen Bewußtsein aufgefaßt werden. Wenn also Feuerbach die Gottesvorstellung anthropologisch auflöst, wenn er die Gottheit der Religion als von den Menschen nach ihrem Ebenbilde geschaffen auffaßt, so führt dies bei ihm keineswegs zu einer Auflösung der Objektivität, wie bei Hegel, sondern im Gegenteil zu einer Bestätigung der wirklichen Objektivität, der Unabhängigkeit der Außenwelt vom menschlichen Bewußtsein. Erst durch eine solche Auffassung können die religiösen Vorstellungen wirklich aufgelöst werden. Denn erst hier tritt ihre angemaßte, scheinbare, verlogene Objektivität klar zutage. Erst im scharfen Kontrast zu der wirklichen Objektivität der Außenwelt, zu der Objektivität der richtigen, gedanklichen Widerspiegelung dieser Außenwelt tritt die Falschheit, die Hohlheit und Gegenstandslosigkeit der Objekte der Religion klar zutage. Und wenn Feuerbach — wie Engels richtig bemerkt und kritisiert hat — seine materialistische Aufhebung der Religion auch nicht konsequent zu Ende zu führen imstande ist, so steckt doch in seiner materialistischen Fragestellung ein richtiger Ansatz dazu, wie die religiösen Vorstellungen philosophisch aufzulösen sind.

Die sogenannte anthropologische Methode der Religionskritik, der Nachweis, daß die religiösen Vorstellungen nur gedankliche Projektionen,

[1] Engels: Feuerbach, a. a. O., S. 30.

scheinbare Objektivationen dessen sind, was der Mensch über sich selbst denkt, empfindet, wünscht usw., ist deshalb nur als Teil einer wirklichen materialistischen Kritik der Religion eine richtige Methode. Lenin hat diese Schwäche sehr klar erkannt und prägnant ausgesprochen: „Eben aus diesem Grunde ist Feuerbachs und Tschernyschewskijs Bezeichnung ‚anthropologisches Prinzip' in der Philosophie *eng.* Sowohl das anthropologische Prinzip als auch der Naturalismus sind nur ungenaue, schwache Umschreibungen des *Materialismus.*"[1] Damit bezeichnet und kritisiert Lenin mit gewohnter Schärfe die Schwächen der Feuerbachschen Philosophie und gibt darüber hinaus eine große Perspektive für die Kritik des anthropologischen Prinzips, wo es im Rahmen einer idealistischen Philosophie auftaucht.

Denn dies ist der Fall beim jungen Hegel. Hayms schwerer Fehler beruht darauf, daß er das anthropologische Prinzip vollständig von Idealismus und Materialismus abstrahiert, während es im Kontext einer idealistischen Auffassung eine ganz neue Bedeutung gewinnt. Für den Idealismus gibt es nämlich keine vom Bewußtsein unabhängige Gegenständlichkeit. Die wahre Objektivität der Gegenstände der Außenwelt und die falsche, verlogene Pseudo-Objektivität der religiösen Vorstellungen rücken im Idealismus auf einen und denselben Plan. Beide sind Produkte eines idealistisch mystifizierten Subjektes, wobei es von diesem Standpunkt aus sehr wenig ändert, ob der idealistische Philosoph einfach vom wirklichen Bewußtsein des einzelnen Menschen oder von einem mystifizierten kollektiven oder „allgemeinen", „übermenschlichen" Bewußtsein ausgeht. Der idealistische Philosoph ist also gezwungen, wenn er auf irgendeinem Umweg dem wirklichen Gegenstand der Außenwelt eine bestimmte Objektivität zusprechen will, diese auch den Gegenständen der Religion nicht abzusprechen. Wenn er hingegen, wie Hegel es in bezug auf die positive Religion zu machen unternimmt, die Gegenstände der Religion auflösen will, so löst er damit die ganze Objektivität der wirklichen Welt auf, nimmt sie in irgendeine „schöpferische Subjektivität" zurück. Dieses letztere Schicksal charakterisiert nicht nur die Philosophie des jungen Hegel, sondern den ganzen Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Die Bestrebungen Schellings und Hegels, über den mystischen Solipsismus, über den subjektiven Idealismus Fichtes hinauszugehen, enden — freilich bei jedem in verschiedener Weise — in der Annahme eines ebenso mystischen identischen Subjekt-Objekts, welches die Welt der Objektivität aus sich entläßt und wieder in sich zurücknimmt.

Beim jungen Hegel ist natürlich diese Methode noch nicht konsequent ausgebildet; sie ist aber im Keime, der Tendenz nach da. Und diese Grund-

[1] Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, Berlin 1949, S. 325.

einstellung bestimmt die idealistischen Schranken und Schiefheiten der Anwendung des anthropologischen Prinzips in der Religionskritik durch den jungen Hegel. Ansätze zu einer solchen anthropologischen Auffassung der religiösen Vorstellungen sind uralt. Man findet sie bereits in der griechischen Philosophie, und sie tauchen in den Schriften der französischen Aufklärer sehr häufig auf. Wenn also der junge Hegel versucht, in den religiösen Vorstellungen bestimmter Perioden Projektionen der Existenzweise der Menschen zu sehen, diese religiösen Formen mit diesen Existenzweisen in einen engen Zusammenhang zu bringen, so hat er dabei noch keine originelle philosophische Leistung vollbracht. Ja, das anthropologische Prinzip, die anthropologische Kritik der Religion erfährt durch seine idealistische Grundeinstellung eine wesentliche Abschwächung, die weit über jene hinausgeht, die Lenin mit Recht bei den bedeutenden Materialisten alten Typs kritisiert hat. Kurz gefaßt läßt sich dieser Unterschied so aussprechen: bei allen Schwächen, die das anthropologische Prinzip bei den Denkern, die im allgemeinen Materialisten sind, auch haben mag, ist bei diesen doch immer eine eindeutige und klare Kausalbeziehung vorhanden: es ist der Mensch, der seinen Gott (seine Gottesvorstellung) schafft. Bei Hegel dagegen entsteht eine merkwürdige, verworrene Wechselwirkung. Einerseits sind Ansätze zu einer derartigen Konzeption da: die Freiheit und Selbsttätigkeit des demokratischen griechischen Volkes schafft die heitere Welt der olympischen Götter; aus der Unwürdigkeit und Erniedrigung der Menschen unter dem spätrömischen Despotismus entstand die positive Religion des Christentums usw. Aber gleichzeitig wird das Verhältnis auch umgekehrt: die Götter treten als wirkliche Schauspieler in der Arena der Weltgeschichte auf, die Freiheit ist nicht nur Ursprung der olympischen Götter, sondern auch deren Geschenk an die Menschheit; das Christentum entspringt nicht nur aus der moralischen Verkommenheit eines tyrannisch regierten Volkes, sondern die Tyrannei ist auch eine Folge, die durch die christliche Religion verursacht wurde.

Dieses Clairobscur der Religionsphilosophie wird Hegel nie überwinden. Nicht nur in der „Phänomenologie des Geistes", sondern auch in seinen spätesten Schriften, die religiöse Probleme behandeln, finden wir diese verworrene Doppeltheit der Gesichtspunkte, die sogar im Laufe der späteren Entwicklung zu einer immer stärkeren philosophischen Anerkennung der Pseudo-Objektivität der Religion führt. Denn in seiner Jugend will Hegel noch mit voller Leidenschaft die christliche Religion zerstören. Sein antireligiöser Kampf hat aber die zentrale unheilbare Schwäche, daß er an die Stelle einer Religion eine andere, an die Stelle der positiven Christlichkeit die nicht positive griechische Religion setzen will.

Dadurch wird die Religion zu einem untrennbaren Bestandteil des

menschlichen Lebens, des ganzen Geschichtsablaufs gemacht. In der Geschichte befreit sich die Menschheit nicht von den religiösen Vorstellungen, die sie aus der Anfangszeit übernommen und entsprechend dem Wandel der gesellschaftlichen Formationen Jahrtausende lang immer wieder umgewandelt hat. Die Geschichte ist vielmehr nur die der Wandlung der Religionen; oder in konsequent objektiv-idealistischer Sprache ausgedrückt: sie ist die Geschichte der Verwandlung Gottes selbst. Und ist einmal der Idealismus zu diesem Standpunkt gekommen – was beim jungen Hegel nur der Tendenz nach, noch verworren und inkonsequent der Fall ist –, so wird notwendigerweise diese Geschichte Gottes zum wichtigsten primären Momente der Geschichte selbst, und alle an sich richtig gemeinten, aus anthropologischer Kritik der religiösen Vorstellungen stammenden Gegentendenzen werden von dem Übergewicht dieses theologisch-idealistischen Prinzips verdunkelt, ja sogar erdrückt.

Wir sehen also, daß eine ganze Reihe von idealistischen Tendenzen, die für den späteren Ausbau des Hegelschen Systems verhängnisvoll geworden sind, bereits beim jungen Hegel in Wirksamkeit zu treten beginnen. Diese Erkenntnis darf aber nicht jene Prinzipien verdunkeln, in denen die starken und wahren, die dialektisch-historischen Tendenzen Hegels sich in seiner Jugend zu regen beginnen. Denn so falsch die Hegelsche Konzeption jener verworrenen Wechselwirkung von Mensch und Gottheit, über welche wir soeben gesprochen haben, auch sein mag, so steckt in ihr doch ein wirkliches Problem, das freilich erst der dialektische Materialismus wirklich und wissenschaftlich zu lösen imstande ist; ein Problem, dem auch Feuerbach und die anderen mechanischen Materialisten ohnmächtig gegenüberstanden: das Problem der historischen Entstehung und der historischen Wirksamkeit der religiösen Vorstellungen. Und es ist keine Frage – jeder aufmerksame Leser der von uns bisher angeführten Stellen aus den Schriften des jungen Hegel kann es selbst überprüfen –, daß der junge Hegel diese Frage aufgeworfen, mit dieser Frage ernsthaft gerungen hat, wenn es ihm auch selbstverständlich nicht möglich war, zu einer befriedigenden Lösung, ja auch nur zu einer klaren Fragestellung vorzudringen.

Der junge Marx hat in seiner noch idealistischen Entwicklungsphase, in seiner Dissertation, diese Frage – freilich auf einer unvergleichlich höheren Stufe der Klarheit als der junge Hegel – aufgeworfen, aber ebenfalls noch nicht zu lösen vermocht. Er sagt: „Die Beweise für das Dasein Gottes sind entweder nichts als *hohle Tautologien* – z. B. der ontologische Beweis heißt nichts als: ‚was ich mir wirklich (realiter) vorstelle, ist eine wirkliche Vorstellung für mich', das wirkt auf mich, und in diesem Sinne haben *alle Götter*, sowohl die heidnischen als christlichen, eine reelle Existenz besessen. Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Apollo eine

wirkliche Macht im Leben der Griechen? Hier heißt auch Kants Kritik nichts.“[1] Diese Frage konnte sich Marx erst befriedigend beantworten, als er zu der klaren Auffassung des dialektischen Materialismus gekommen war. Dann erst konnte er dialektisch-materialistisch die Nichtigkeit aller religiösen Vorstellungen mit einer vernichtenderen Schärfe entlarven, als es je vor ihm die bedeutenden mechanischen Materialisten zu tun vermochten, und zugleich aus dem Wachstum der Produktivkräfte, aus der durch sie bewirkten Veränderung der Produktionsverhältnisse, historisch konkret aufzeigen, wie in bestimmten geschichtlichen Perioden religiöse Vorstellungen gerade dieser oder gerade jener Art entstanden sind und wie sie das Gedanken- und Gefühlsleben der Menschen beherrscht haben.

Die Stellung der Frage nach der konkreten historischen Wirksamkeit der Religionen ist der bedeutende und interessante Gedanke in den philosophisch so verworrenen Tendenzen des jungen Hegel. Die Aufklärung hat die christliche Religion bekämpft und sie radikaler und geistreicher bekämpft als der junge Hegel. Sie konnte aber diese Frage kaum stellen, geschweige denn einen Versuch zu ihrer Beantwortung unternehmen. Und sogar bei Feuerbach wird nicht wirklich ernsthaft die Frage aufgeworfen, weshalb gerade das Christentum zur herrschenden Religion des Abendlandes geworden ist. Feuerbach nimmt diese Tatsache als Tatsache hin und versucht nun, das Christentum aus dem abstrakten „Wesen“ eines ebenso abstrakten Menschen, „des“ Menschen abzuleiten. Aus dieser Ableitung kann zwingend nur die Entstehung religiöser Vorstellungen überhaupt hervorgehen, keineswegs jedoch die Entstehung, geschweige denn die historische Verwandlung von bestimmten religiösen Vorstellungen.

Gerade hier setzt aber der junge Hegel ein. Hier hat die oben zitierte Bemerkung Hayms das wesentliche Verdienst des jungen Hegel berührt: er stellt die Frage nach der Entstehung der Religionen nicht nur historisch, sondern zugleich und untrennbar davon gesellschaftlich. Die Geschichte ist für den jungen Hegel die der gesellschaftlichen Tätigkeit der Menschen. Mag nun seine gesellschaftliche Analyse noch so primitiv sein, mögen die ökonomisch-sozialen Kategorien, die er anwendet, einen noch so naiven, illusionären und konstruierten Charakter haben, mögen seine Konstruktionen noch so sehr von aufklärerischen und Kantschen Vorurteilen erfüllt sein (Gesellschaftszustand als Konsequenz der guten oder schlechten Regierung nach dem Typus der Aufklärungsphilosophie, Überschätzung der gesellschaftlichen Bedeutung rein moralischer Probleme nach der Auffassung von Kant usw.), diese Auffassung bedeutet doch einen wesentlichen Schritt vorwärts in der Entwicklung der Methodologie der Erforschung

[1] Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. MEGA I, 1. Bd., 1. Halbband, S. 80.

des Entstehens und des Vergehens der Religionen. Gerade hier zeigt es sich, wie wahr und richtig Marx in seinen Feuerbach-Thesen die Beziehung des alten Materialismus zum klassischen Idealismus in Deutschland bestimmt hat. Denn das Herausarbeiten der gesellschaftlichen Momente bei der Entstehung und dem Aufhören von Religionen weist bei Hegel mit einer seltenen Radikalität gerade auf die von Marx hervorgehobene „tätige Seite". Und unsere frühere Analyse hat auch Belege für die andere Seite der Marxschen Charakteristik des Idealismus erbracht, nämlich dafür, daß diese „tätige Seite" im Idealismus nur eine abstrakte, ideologische Tätigkeit sein kann.

Eine wesentliche negative Folge dieser notwendigen Abstraktheit des Idealismus haben wir bereits hervorgehoben: die Unfähigkeit des jungen Hegel, konsequent gegen die Religion zu kämpfen. In der unbewußten Dialektik dieser Hegelschen Geschichtskonzeption steckt eine Tendenz, nach der im strengen Sinne nur die positiven Religionen wirkliche Religionen sind und so weder die griechische Religion noch deren vom jungen Hegel erwartete Erneuerung Religionen im engeren Sinne wären. Die Polemik gegen den unmenschlichen Charakter der positiven Religion des Christentums erhält in diesem Zusammenhang einen schärferen antireligiösen Akzent als sonst bei Hegel. Freilich kann Hegel diese seine Tendenz, gerade infolge seines Idealismus nicht durchführen. Die Positivität wird dadurch zu einem schillernden und zwiespältigen Begriff. Einerseits ist sie der philosophische Ausdruck der extrem-idealistischen Aufhebung einer jeden Objektivität, andererseits dämmern in ihr Ahnungen von jenen Arten der gesellschaftlichen Gegenständlichkeit, die Marx später mit dem Ausdruck Fetischismus bezeichnet hat. Selbstverständlich bleibt diese Tendenz bei Hegel eine sehr unklare und verworrene Ahnung; auch die spätere, reifere Fassung des Problems, die Konzeption der gesellschaftlichen Gegenständlichkeit als „Entäußerung" vermag nicht zu einer klaren Fragestellung zu gelangen. Der Grund liegt, wie wir gezeigt haben, im Idealismus selbst. Denn der Fetischcharakter der Ware in seiner „gespenstischen Gegenständlichkeit" kann bei Marx nur darum abgeleitet und dargelegt werden, weil der dialektische Materialismus die wirkliche Objektivität der Gegenstände bereits mit vollster Klarheit aufgezeichnet hat, weil eine Verwirrung und Verwischung der Grenzen zwischen wirklicher Gegenständlichkeit der Dinge und dieser fetischisierten für keinen Moment auftauchen kann. (Hier kommt es auf das Aufzeigen des philosophischen Gegensatzes zwischen Materialismus und Idealismus an; daß Hegel, insbesondere in seiner Jugend, keine solche ökonomische Kenntnis zur Verfügung gestanden hat, die die konkrete Ableitung dieser fetischisierten Formen aus der konkreten ökonomischen Struktur der Gesellschaft gestattet hätte, versteht sich von selbst.)

Wenn wir also auch beim jungen Hegel nur eine äußerst verworrene, in einen mystischen Nebel sich auflösende Ahnung bestimmter wichtiger gesellschaftlicher und philosophischer Zusammenhänge feststellen können, so ist doch auch diese Tatsache historisch von nicht geringer Wichtigkeit. Es handelt sich dabei um zwei miteinander eng verknüpfte gedankliche Tendenzen, die auch im späteren Ausbau der Hegelschen Dialektik eine große Rolle spielen werden. Diese Tendenzen sind: erstens, daß die ganze menschliche Geschichte, mit allen Formen der Gesellschaft, die im Laufe dieser Geschichte entstehen und vergehen, ein Produkt der gesellschaftlichen Tätigkeit der Menschen ist. Zweitens, daß bei dieser Tätigkeit etwas anderes herauskommt, als die Menschen in ihren Handlungen als Ziele bewußt sich vorgestellt haben, daß die Produkte der gesellschaftlichen Tätigkeit der Menschen den Menschen über den Kopf hinauswachsen und ihnen gegenüber eine eigene selbständige Macht, eine eigenartige Objektivität erlangen. Man denke daran, wie nach Hegels Auffassung aus dem Christentum etwas wesentlich anderes wird als das, was sein Begründer beabsichtigt hat. Aber diese Dialektik wirkt sich auch in der ganzen Entwicklung des Christentums aus. Es ist aus unseren bisherigen Ausführungen hervorgetreten, daß der Hegelsche Begriff der Positivität diese zweite Tendenz sehr stark in sich enthält. Ist sie ja nach der Auffassung des jungen Hegel keineswegs etwas, was von außen in die menschliche Geschichte eingedrungen wäre. Im Gegenteil. Gerade in ihrer Ableitung erreichte der Historismus des jungen Hegel seinen für ihn damals möglichen Gipfelpunkt. Eben jene Seiten der christlichen Religion, die in dieser am stärksten mit der Prätention der Menschenjenseitigkeit auftreten (allmächtiger Gott, Offenbarung, Wunder usw.), sind beim jungen Hegel mit der größten Leidenschaftlichkeit als Produkte eines inneren gesellschaftlichen Prozesses, freilich einer Auflösung, eines Niederganges dargestellt worden. Die Positivität, der geschichtliche Gipfelpunkt der menschlichen gesellschaftlichen Inaktivität, der Selbstaufgabe der Menschenwürde ist nach Hegels Auffassung aus der notwendigen Entwicklung der gesellschaftlichen Tätigkeit der Menschen selbst entstanden.

Wir dürfen in der Analyse dieser Anschauungen des jungen Hegel keinen Schritt weiter tun, ohne immer wieder auf die idealistische Schranke seines Weltbildes hinzuweisen. Denn wir haben gesehen, daß die in dieser Ahnung enthaltenen richtigen Tendenzen zur wirklichen Erkenntnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge immer wieder daran scheitern, daß die Auffassung der Positivität in eine Theorie der Objektivität überhaupt umschlägt. Diese Tendenz ist, wie wir wissen, und wie wir es im vierten Kapitel ausführlich darlegen werden, für die ganze Hegelsche Dialektik verhängnisvoll geworden. Aber es darf dabei nicht außer acht gelassen werden, daß die

großen, in die Zukunft weisenden Tendenzen der Hegelschen Dialektik mit ihren schwachen Seiten eng verschlungen historisch entstanden sind, daß die historische Erforschung der Genesis dieser Dialektik gerade die Aufgabe hat, diese Verschlungenheit, die die Kritik der Hegelschen Philosophie entwirren muß, aufzuzeigen. In unserem Fall liegt das Problem darin, daß der junge Hegel die tote Objektivität der positiven Religion in eine gesellschaftliche Bewegung, in ein Produkt der gesellschaftlichen Tätigkeit der Menschen selbst verwandelt. Damit hat er den ersten Schritt auf jenem Wege getan, als dessen Ende wir einen Grundgedanken seiner dialektischen Methode, die Verwandlung eines jeden starren Seins in Bewegung erblicken werden. Freilich ist bis dahin für Hegel noch eine weite Strecke zurückzulegen. Denn erstens beschränken sich seine diesbezüglichen Tendenzen in der Berner Periode noch ausschließlich auf gesellschaftliche Probleme. Von einer Verallgemeinerung, im Sinne des Überganges auf die Bewegung im allgemeinen, wie wir später in seiner Logik sehen werden, ist hier noch überhaupt keine Rede. Und die Erforschung dieses Entwicklungsweges von Hegel wird in unserer Arbeit notwendig eine sehr unvollkommene sein. Wir haben uns ja auf die Darlegung der gesellschaftlichen Anschauungen Hegels beschränken müssen, und gerade bei dieser Verallgemeinerung spielt sein Studium der Naturwissenschaften, die philosophische Verwertung ihrer neuen Ergebnisse eine außerordentlich große Rolle. Hier wird also nur die ergänzende Arbeit des Aufzeigens der Entwicklung der naturphilosophischen Anschauungen Hegels eine wirkliche Lösung der historischen Frage bringen.

Aber auch innerhalb des Bereiches der gesellschaftlichen Kategorien ist der junge Hegel noch weit davon entfernt, aus seiner Ahnung eines dialektischen Zusammenhanges, der gedanklichen Reproduktion gesellschaftlicher Gegenstände als Produkte menschlicher Tätigkeit, ihrer gedanklichen Auflösung in gesellschaftliche Bewegung eine wirklich philosophische Methode zu machen. Dazu ist der Kontrast zwischen den beiden, von ihm analysierten Perioden noch viel zu starr und metaphysisch: im Griechentum ist alles Selbsttätigkeit und Öffentlichkeit, im Christentum alles Passivität und privates Leben. Der Welt des antiken citoyen wird die des modernen bourgeois starr gegenübergestellt. Und von einer bewußten Einsicht in die Dialektik dessen, daß die Passivität der Menschen im christlichen Zeitalter auch eine Form der gesellschaftlichen Aktivität ist, ist noch kaum eine Rede. Erst recht nicht davon, wie sich in jeder Gesellschaft die individuellen Interessen der einzelnen Menschen, der einzelnen Klassen (Hegel spricht immer von Ständen) mit den öffentlichen Interessen dialektisch, widerspruchsvoll verschlingen. Wir werden in den späteren Kapiteln ausführlich darauf eingehen, welche Fortschritte in der dialektischen Auffassung der

gesellschaftlichen Bewegung die nähere Bekanntschaft Hegels mit den Problemen der politischen Ökonomie hervorgerufen hat; wir werden dabei die notwendigen Grenzen ebenfalls feststellen müssen, die dabei seiner Erkenntnis gezogen sind. Hier müssen wir zusammenfassend feststellen, daß seine unklare Ahnung von der Dialektik der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung nicht nur infolge der allgemeinen idealistischen Schranken seines Denkens, sondern wegen der noch lange nicht überwundenen metaphysischen Erbschaft eben nur eine Ahnung der Zusammenhänge geblieben ist.

Jedoch in dieser so verworrenen Ahnung stecken verschiedene Tendenzen, die sowohl allgemein wissenschaftlich, wie für die spätere Entwicklung von großer Bedeutung sind. Vor allem der Gedanke, daß die wirkliche Grundlage der Geltung einer Religion in ihrer Angemessenheit an jene gesellschaftlichen Zustände liegt, unter denen sie entstanden oder zur Vorherrschaft gelangt ist. Hegel überwindet damit jene Auffassungen, die in der Religion bloß eine bewußte Irreführung des Volkes, in der geschichtlichen Wirksamkeit der Religion ausschließlich die Folgen einer solchen Irreführung, eines solchen Betrogenwerdens erblicken; also die rein ideologische Auffassung vieler Aufklärer. Wir haben gesehen, daß das Hinausgehen über diesen Standpunkt beim jungen Hegel keinerlei Duldsamkeit gegen das Christentum beinhaltet. Er spricht im Gegenteil mit pathetischer und satirischer Empörung über die verschiedenen Formen der Heuchelei und des Betruges, die seiner damaligen Auffassung nach aus dem Wesen des Christentums mit Notwendigkeit entsprungen sind. Aber der Fortschritt besteht gerade in der Erkenntnis dieser Notwendigkeit und in ihrer gesellschaftlichen Konkretisierung. Hegel zeigt so an verschiedenen Beispielen, wie die ursprünglichen Gewohnheiten der ersten christlichen Gemeinden, in denen noch eine gewisse Brüderlichkeit, eine gewisse soziale Gleichheit geherrscht hat, mit der Entstehung der universellen Kirche, mit dem Eindringen der sozialen und ökonomischen Unterschiede in sie, mit der Sanktionierung dieser Unterschiede durch die Kirche, die ursprünglichen christlichen Gebräuche zwangsläufig in Heuchelei umschlagen mußten. Und andererseits beruht die Beweisführung des jungen Hegel immer wieder darauf, daß die religiösen und moralischen Anschauungen des Christentums zwar der Wahrheit, der Vernunft und der Menschenwürde kraß widersprechen, jedoch gerade in dieser ihrer Widersprüchlichkeit dem gesellschaftlichen und moralischen Zustand dieser Periode angemessen gewesen sind. Ihre Entlarvung als Betrug und Heuchelei wird damit von dem abstrakten ideologischen Boden der Aufklärer auf einen konkreteren, gesellschaftlicheren, historischeren Boden überführt. Die Menschen werden durch die Priester der christlichen Religion auch in der Darstellung des

jungen Hegel betrogen, sie können aber nach seinen Anschauungen nur darum betrogen werden, weil die Zersetzung der Gesellschaft, in der sie leben, und die moralische Verkommenheit, die aus dieser Zersetzung entsprossen ist, gerade einen solchen Betrug erfordern, wie ihn die christlichen Priester liefern.

Ein weiterer Versuch zu dieser gesellschaftlich-geschichtlichen Konkretisierung ist auch der besondere, nicht objektive, nicht positive Charakter der griechischen Religion, der für die Anschauungen des jungen Hegel eine so zentrale Rolle spielt. Allerdings tritt hier der widerspruchsvolle Charakter seines damaligen Subjektivismus am stärksten hervor, und seine absurden Konsequenzen treten nur darum nicht offenkundig zutage, weil er hier nicht alle philosophischen Konsequenzen aus seiner Grundeinstellung zu Ende führt und offen ausspricht. Wir meinen natürlich den nicht objektiven Charakter der ganzen griechischen Welt, die Konzeption einer freien, subjektiven Selbsttätigkeit, die Objekte sozusagen nur auf Widerruf schafft, d. h. Objekte, die immer wieder, bevor sie sich noch zur Selbständigkeit und Unabhängigkeit vom Subjekt hätten fixieren können, von dieser Selbsttätigkeit wieder in Subjektivität rückverwandelt, wieder ins tätige Subjekt des Volkes zurückgenommen werden.

Diese Konzeption der Subjektivität wird später im Hegelschen System eine bedeutende Rolle spielen. Ist doch eine der dialektischen Hauptfragen der „Phänomenologie des Geistes" die Verwandlung der Substanz in Subjekt. Die Jugendkonzeption des Griechentums enthält den ersten Keim dieses Gedankens. Und zwar insbesondere in seiner revolutionären Anwendung auf die Gegenwart, in dem Traum von der Erneuerung des Griechentums, der Selbsttätigkeit und Freiheit des Volkes, der Nicht-Objektivität der gegenständlichen Welt in der Periode, die mit der Französischen Revolution einsetzt. Wir erhalten dadurch, in die Sprache der „Phänomenologie des Geistes" umgesetzt, folgendes Schema: Periode des Subjekts, das sich noch nicht in Substanz verwandelt hat — die von der Substanz verschlungene Subjektivität (Positivität) — Zurücknahme der Substanz in das neuerwachte Subjekt. Natürlich ist dieses Schema in den Schriften des jungen Hegel nirgends so klar wie hier ausgesprochen, aber es liegt seinen historischen Konstruktionen zugrunde.

Freilich bewegt sich die Weiterbildung der Geschichtsphilosophie Hegels, wie wir in den folgenden Kapiteln sehen werden, nicht nur in der Richtung des methodologischen Ausbaus, der dialektischen Klärung des Ganges der Geschichte, sondern auch in der Richtung des radikalen Umbaus dieses Geschichtsschemas. Denn beim späteren Hegel fängt die Geschichte keineswegs mit dieser griechischen Periode an, nicht bloß in dem Sinne nicht, daß er (schon in Frankfurt) die Geschichtsprobleme des Orients in seine

Philosophie einbezieht, sondern auch im allgemein philosophischen Sinne nicht. Der Gang der Geschichte beim späteren Hegel verliert immer mehr diesen Ursprung aus der Rousseauischen Triade: Freiheit -- Verlust der Freiheit — Wiedergewinnen der Freiheit. Es tritt an ihre Stelle eine viel evolutionärere Konzeption von der allgemeinen Verbreitung der Freiheitsidee im Laufe der Geschichte: Freiheit für einen (orientalischer Despotismus) — Freiheit für einige (Altertum) — Freiheit für alle (Christentum und Neuzeit). Es wäre aber falsch zu glauben, daß die Jugendkonzeption Hegels aus seiner Philosophie spurlos verschwunden sei. Im Gegenteil, sie liegt — freilich in einer sehr modifizierten Form, geschichtslos gemacht —, dem System, wie es in der „Enzyklopädie" zutage tritt, zugrunde. Hier ist das Grundschema des Aufbaus: Logik (Selbsttätigkeit des Geistes) — Naturphilosophie (Entäußerung des Geistes) — Geistesphilosophie (Weg des Geistes zur vollendeten Freiheit, zum identischen Subjekt-Objekt, Logik als abschließendes Resultat der Geistesphilosophie).

Aber auch abgesehen von diesen sehr weitgehenden Konsequenzen, von diesem unterbewußten Weiterleben des ersten, nicht zu Ende durchgedachten Schemas in der Entwicklung Hegels hat seine widerspruchsvolle Konzeption des Griechentums andere, konkretere, historisch wichtigere Folgen. Wir haben in der Kritik der religionsphilosophischen Anschauungen auf jene Schwäche der Hegelschen Position hingewiesen, daß er nicht die Religion überhaupt verwirft und bekämpft, sondern der positiven Religion eine nichtpositive gegenüberstellt. Diese Schwäche der Hegelschen Jugendauffassung hat wesentlich zu der Popularität seiner Jugendschriften in der imperialistischen Periode beigetragen. Wobei natürlich zu bemerken ist, daß diese Popularität nur in dem häufigen Zitieren einiger besonders verworrener Stellen und nicht im Studium der ganzen Jugendentwicklung bestand. Aber es ist keine Frage, daß neben dem sogenannten Irrationalismus des jungen Hegel gerade diese Religion ohne bestimmtes Objekt, diese ätherische und ästhetische, substanz- und dogmenlose Religion eine bestimmte Rolle gespielt hat. Die reaktionären Ideologen der imperialistischen Periode haben sehr oft, besonders in der Vorkriegszeit, nicht gewagt, mit einer offenen Verteidigung der wirklichen Religionen hervorzutreten und wollten doch die Religion überhaupt gedanklich konservieren und zu erhalten helfen. Lenin hat die große ideologische Gefahr dieser Tendenzen sehr klar erkannt. Er schreibt darüber in einem Brief an Maxim Gorkij: „Ein katholischer Pfaffe, der Mädchen vergewaltigt . . . ist für die Demokratie weit weniger gefährlich als ein Pfaffe ohne Meßgewand, ein Pfaffe ohne grobe Religion, ein ideeller und demokratischer Pfaffe, der die Erschaffung eines neuen Gottes predigt. Denn den ersten Pfaffen zu entlarven ist leicht, es ist nicht schwer ihn zu verurteilen und hinauszuwerfen

— aber der zweite läßt sich nicht so einfach hinauswerfen — es ist tausendmal schwerer ihn zu entlarven, und kein ‚zerbrechlicher und wankelmütiger' Kleinbürger wird sich bereit erklären, ihn zu verurteilen."[1]

Dieses zentrale Gebrechen der Konzeption der Religion beim jungen Hegel hat aber eine historische Seite, die für seine ganze spätere Entwicklung von großer Bedeutung ist. Dieser selbe Gedanke nämlich, daß die griechische Religion keine Religion im Sinne des späteren positiven Christentums ist, führt bei Hegel zu dem Versuch einer konkreten historischen Herausarbeitung des Wesens des Griechentums. Und diese historischen Züge verstärken sich um so mehr, je weniger die Konzeption Hegels über Griechenland mit seiner Auffassung der Gegenwart, mit seiner Perspektive der Zukunft verknüpft ist. Das heißt, je mehr er später die Antike als etwas endgültig Vergangenes, als eine überwundene Stufe der Entwicklung des Geistes betrachtet. Wir werden in den folgenden Kapiteln ausführlich zeigen, wie diese Wandlung der Anschauungen Hegels mit seiner verwandelten Stellung zur Gegenwart, zur geschichtlichen Aktualität der Revolution, der demokratischen Republik in Deutschland zusammenhängt, und wir werden dabei sehen, wie wichtige Folgen diese Umstellung für das ganze Hegelsche System gehabt hat.

Hier sei nur so viel bemerkt, daß in dieser besonderen Anschauung der Antike der Keim zu der historischen Konzeption der Hegelschen Ästhetik, des historischen Schicksals des Schönen im Laufe der Menschheitsentwicklung steckt. Bekanntlich ist im späteren Hegelschen System die griechische Kunst die eigentliche Objektivation des ästhetischen Prinzips, und sie beruht in der Hegelschen Ästhetik keineswegs auf formal-künstlerischen Grundlagen, sondern ist aus der Analyse des ganzen griechischen Lebens organisch herausentwickelt. In allen späteren Perioden, schon in der romantischen Periode (bei Hegel Mittelalter und Renaissance) erscheint das Ästhetische nicht mehr in wirklich reiner Form. Das herrschende Prinzip dieser Periode ist bereits die Religion, das Christentum. Und das dialektische Hinwegschreiten des Geistes über diese zweite Periode bringt nunmehr keineswegs eine Wiederkehr zum Griechentum, sondern im Gegenteil: die Periode des Geistes in seiner begrifflichen Form mit sich, ästhetisch gesehen die der Prosa. Damit erhält das Griechentum im späteren Hegelschen System eine ganz besondere Rolle und Bedeutung, und ihr verdanken wir sehr viel von der außerordentlichen Konkretheit und Reichhaltigkeit der Hegelschen ästhetischen Prinzipien. Selbstverständlich sind die prinzipiellen Be-

[1] Lenin: Brief an Maxim Gorkij vom 14. November 1913. Über einige Fragen, die diese ideologische Entwicklung in Deutschland betreffen, vergleiche meinen Aufsatz „Feuerbach und die deutsche Literatur" in meinem Buch: Literaturtheorien des 19. Jahrhunderts und des Marxismus. Goslitisdat 1937.

gründungen dieser Periodisierung stark ideologischen Charakters, sehr idealistisch. Und der große Wert dieser Analysen der Hegelschen Ästhetik liegt gerade dort, wo Hegel über diese seine Prinzipien hinausgeht und das griechische Leben in seinen wirklichen Erscheinungen, in den wirklichen Objektivationen, die es in der Kunst erhalten hat, untersucht. Es darf aber nicht übersehen werden, daß für Hegel selbst diese Auffassung von dem nicht eigentlich religiösen Charakter der griechischen Religion einen Schlüssel und einen Zugang zu der Erforschung der Spezialität des griechischen Lebens gebildet hat, wenn auch die von ihm erzielten wirklichen Resultate weit über dieses idealistische Schema hinausgegangen sind.

Der tragische Widerspruch in Hegels Entwicklung kann auch an diesem Punkt sichtbar gemacht werden. Er hatte als deutscher Denker an der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts nur die Wahl zwischen utopischem Illusionismus und resigniertem Sichabfinden mit der miserablen Wirklichkeit des damaligen Deutschland. Das Griechentum konnte für Hegel nur entweder eine jakobinische Illusion der demokratischen Erneuerung der Menschheit sein, wie in der Berner Periode, oder eine endgültig vergangene Blütezeit der Schönheit, der organischen menschlichen Kultur, auf welche die Periode der trockenen Prosa zu folgen hat, einer Prosa, aus der es für die Menschheit keinen Ausweg mehr gibt, mit der sich gedanklich abzufinden, die richtig in Gedanken zu fassen das höchste Geschäft der Philosophie ist. Wir wissen, in welcher Richtung sich das Denken Hegels von einer Seite dieser Alternative zu der anderen bewegt hat, und wir werden in den folgenden Kapiteln einige wichtige Etappen dieses Weges studieren können. Wir werden auch sehen, daß die Hegelsche Dialektik nur dadurch entstehen konnte, daß Hegels Entwicklung in dieser Richtung verlaufen ist. Die heroischen Jakobiner unter seinen Vorgängern oder Zeitgenossen, wie Georg Forster oder Hölderlin, sind Episodengestalten der ideologischen Entwicklung in Deutschland geblieben.

Es ist aber sehr lehrreich, bei diesem Problem einen Blick auf den Unterschied zwischen der idealistischen Dialektik Hegels und der materialistischen von Marx und Engels zu werfen. Auch für Marx steht das Griechentum im Mittelpunkt seiner ästhetischen Betrachtungen; auch für ihn repräsentiert das Griechentum die bisher reinste und höchste Erscheinungsweise der ästhetischen Tätigkeit der Menschheit. Marx hebt diesen richtungweisenden Charakter der antiken Kunst mit der größten Schärfe hervor. Nachdem er auf die konkreten historischen Bedingungen ihres Entstehens hingewiesen hat, hebt er hervor: „Aber die Schwierigkeit liegt nicht darin, zu verstehn, daß griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist,

daß sie für uns noch Kunstgenuß gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten."[1]

Auch Marx stellt der griechischen Schönheit die kapitalistische Prosa schroff gegenüber. Und da er das Wesen des Kapitalismus in einer ganz anderen Weise durchschaut, als es Hegel auch zur Zeit seiner höchsten wissenschaftlichen Reife zu tun vermochte, da er dem kapitalistischen System in unversöhnlicher, wissenschaftlich tief fundierter Feindschaft gegenüberstand, ist diese seine Verurteilung der kapitalistischen Kultur tiefer, umfassender und vernichtender, als es die Hegels je sein konnte. Aber gerade darum kann bei Marx nicht wie beim späten Hegel die Stimmung einer Resignation der menschlichen Kultur gegenüber entstehen; gerade darum ist die Betrachtung der vergangenen und unvergänglichen Schönheit der Antike für ihn kein Grund zur Melancholie. Gerade aus dieser tiefen und umfassenden Erkenntnis der Geschichte der Menschheit, der wahren treibenden Kräfte dieser Entwicklung, der wirklichen ökonomischen und sozialen Struktur des Kapitalismus entwickelt Marx die nicht mehr utopische, sondern wissenschaftliche Perspektive der Erneuerung der Menschheit im Sozialismus. Die Musterhaftigkeit der griechischen Kunst ist in dieser Perspektive ein unerhörtes Erbe, ein Ansporn für die Menschheit, in der Periode ihrer Befreiung, nach dem Abschluß ihrer „Vorgeschichte", mit Hilfe dieses Erbes eine Kultur zu schaffen, die alles Vergangene weit übertreffen wird. So erweist sich in der Auflösung des Hegelschen Dilemmas von Utopie und Resignation nicht nur die wissenschaftliche Überlegenheit der materialistischen Dialektik der idealistischen gegenüber, sondern zugleich die Tatsache, daß auch dort, wo Marx sehr viel von Hegel gelernt hat, wo er wesentliche Elemente aus dessen Denken in die Zukunft hinübergerettet hat, diese Hegelschen Beobachtungen und Feststellungen im Kontext der materialistischen Dialektik eine vollkommen andere Bedeutung erhalten, als sie sie bei Hegel selbst gehabt haben.

Für Hegel selbst konnte es aber aus diesem Dilemma keinen Ausweg geben. Die Fortsetzung seines Jugendweges hätte ihm nur ein Forstersches oder Hölderlinsches Schicksal bereiten können. Die stellenweise genialen Keime und Ansätze in seinen Berner Jugendschriften konnten für das menschliche Denken nur dadurch bedeutsam werden, daß Hegel über den republikanischen Illusionismus seiner ersten Jugendperiode hinweggeschritten ist. Wir haben gesehen, daß alle diese Ansätze, wenn auch in noch so unreifer und verworrener Form, doch in die Richtung der dialektischen Auffassung der Geschichte weisen. Zu einer wirklich dialektischen Bewältigung des Geschichtsablaufs — auch innerhalb der Schranken einer idealistischen Dialektik — fehlt dem jungen Hegel in Bern noch jede Mög-

[1] Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1951, S. 269.

lichkeit. Wir können dies am besten daraus ersehen, daß die wichtigsten dialektischen Kategorien seiner späteren Methode: Unmittelbarkeit und Vermittlung, Allgemeines und Besonderes in ihrer dialektischen Wechselwirkung usw. in dieser Periode bei ihm noch überhaupt nicht vorhanden sind. Es gibt bei ihm ein dem Keime nach nicht undialektisches Schema des Geschichtsablaufs, dessen gedankliche Ausführung aber fast durchweg mit metaphysischen Begriffsmitteln geschieht. Und der junge Hegel entgeht vielfach der starren, metaphysischen Auffassung nur dadurch, daß er bestimmte Folgerungen aus seinen Voraussetzungen nicht zieht, daß er diese in einem verworrenen Hell-Dunkel bestehen läßt. Das ist selbstverständlich nur eine Scheinlösung, und ein Denker vom Range Hegels konnte sich unmöglich auf die Dauer mit solchen Scheinlösungen begnügen. Wir haben aber wiederholt bemerken können, daß diese Verworrenheit, dieses Hell-Dunkel keineswegs primär gedankliche, methodologische Ursachen hat. Im Gegenteil. Es hat sich wiederholt erwiesen, daß die Dunkelheit und Verworrenheit der Methodologie des jungen Hegel von der utopischen und illusionären Verworrenheit seiner Stellung zur Gegenwart bestimmt sind. Die Wahrheit der Marxschen Auffassung, daß die richtige Erkenntnis der späteren geschichtlichen Entwicklungsstufen den Schlüssel zur Erkenntnis der niedrigeren bietet, daß also die Gegenwart richtig erkannt werden muß, um die Geschichte der Vergangenheit adäquat erfassen und darstellen zu können, bewahrheitet sich auch an Hegel. Die entscheidende Krisis seines Denkens – auf deren detaillierte Darstellung wir im nächsten Kapitel übergehen – ist gerade die Veränderung seiner Stellung zur Gegenwart, zur kapitalistischen Wirklichkeit.

ZWEITES KAPITEL

DIE KRISE IN HEGELS GESELLSCHAFTLICHEN ANSCHAUUNGEN UND DIE ERSTEN ANFÄNGE SEINER DIALEKTISCHEN METHODE

(Frankfurt 1797–1800)

I

Allgemeine Charakteristik der Frankfurter Periode

Von den Berner Anschauungen Hegels gab es keine Brücke zur gesellschaftlichen Wirklichkeit seiner Gegenwart in Deutschland. Die objektive Inaktualität und Unmöglichkeit einer bürgerlichen Revolution in Deutschland hat jedes Umsetzen solcher Anschauungen in praktische Tätigkeit von vornherein hoffnungslos gemacht. Und Hegels Natur war von Anfang an stark auf das Praktische angelegt. Er hat immer gehofft, ins politische Leben seiner Zeit aktiv eingreifen zu können. Es ist z. B. charakteristisch, daß er nach der Vollendung der „Phänomenologie des Geistes" die ihm angebotene Redakteurstelle in Bamberg freudig und hoffnungsvoll angenommen hat; erst im Laufe dieser Tätigkeit ist die Enttäuschung eingetreten, aber vor allem infolge des außerordentlich beschränkten Betätigungsfeldes seiner Zeitung unter den damaligen Zensurverhältnissen.

Es ist richtig, daß eine verhältnismäßig beträchtliche Schicht der deutschen bürgerlichen Intelligenz mit den Ideen der Französischen Revolution sympathisiert hat. Diese Schicht war aller Wahrscheinlichkeit nach größer, als man es aus den tendenziösen Darstellungen der bürgerlichen Geschichtsschreibung entnehmen kann. Aber sie war unter keinen Umständen groß und stark genug, um eine publizistische, philosophische oder dichterische Verbreitung der Ideen der Französischen Revolution materiell und moralisch zu ermöglichen. Das tragische Schicksal von Hegels Jugendfreund, Hölderlin, ist ein deutlicher Beweis für diese Lage.

Der Abstand zwischen den Berner Anschauungen Hegels und der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist noch gesteigert worden durch die Entwicklung der Französischen Revolution selbst. Und zwar in doppelter Hinsicht: einerseits durch die innere Entwicklung der Klassenkämpfe in Frankreich, andererseits durch die Auswirkungen der Kriege der französischen Republik gegen die feudal-absolutistische Intervention.

Die große Wendung in der Geschichte der Französischen Revolution, der Thermidor selbst (1794), fällt noch in Hegels Berner Periode. Es scheint,

daß diese Wendung damals auf Hegel unmittelbar keinen entscheidenden Eindruck gemacht hat. Wir haben gesehen, daß er die Repressionen gegen die Anhänger Robespierres begrüßt hat; das beweist aber nur seine von vornherein bestehende Abgrenzung gegen den plebejisch-radikalen Flügel der Französischen Revolution. In seinen republikanisch-revolutionären Anschauungen können wir aber keinerlei Unterschied zwischen vor und nach dem Thermidor erblicken. Diese im ersten Moment überraschende Tatsache erklärt sich sowohl aus der Entwicklung der Französischen Revolution selbst, wie aus den Gesichtspunkten ihrer Beurteilung durch den jungen Hegel. Die innere Geschichte Frankreichs unter dem Direktorium war ein ständiges Balancieren der bürgerlichen Republikaner, die die für die Bourgeoisie notwendigen Errungenschaften der Revolution erhalten und weiter ausbauen wollten, zwischen royalistischen Reaktionsversuchen und den Anstrengungen der Überreste der plebejisch-radikalen Parteien, die plebejische Linie der Revolution weiterzuführen. Immer wieder versuchten die Führer dieser bürgerlichen Republikaner, bald mit diesem, bald mit jenem Extrem einen zeitweiligen Kompromiß zu schließen. Aus der so entstehenden unstabilen Lage der Klassenkämpfe entsprang das Bedürfnis der französischen Bourgeoisie nach der Militärdiktatur (9. November 1799: Der Staatsstreich Napoleon Bonapartes).

Noch wichtiger für die Beurteilung dieser Periode ist die soziale Einschätzung des Thermidor selbst. Im Gegensatz zu den liberalen Historikern und ihren konterrevolutionären Nachplapperern, den Trotzkisten, bestimmt Marx den sozialen Inhalt des Thermidor außerordentlich klar: „Nach dem Sturz Robespierres beginnt die *politische* Aufklärung . . ., die *überschwenglich* gewesen war, erst, sich *prosaisch* zu verwirklichen. Unter der Regierung des *Direktoriums* bricht die *bürgerliche Gesellschaft* — die Revolution selbst hatte sie von den feudalen Banden befreit und offiziell anerkannt, so sehr der *Terrorismus* sie einem antik-politischen Leben aufopfern wollte — in gewaltigen Lebensströmungen hervor. Sturm und Drang nach kommerziellen Unternehmungen, Bereicherungssucht, Taumel des neuen bürgerlichen Lebens, dessen erster Selbstgenuß noch keck, leichtsinnig, frivol, berauschend ist; *wirkliche* Aufklärung des französischen *Grund* und *Bodens*, dessen feudale Gliederung der Hammer der Revolution zerschlagen hatte und welchen nun erst die erste Fieberhitze der vielen neuen Eigentümer einer allseitigen Kultur unterwirft; erste Bewegung der freigewordenen Industrie — das sind einige von den Lebenszeichen der neuentstandnen bürgerlichen Gesellschaft. Die *bürgerliche Gesellschaft* wird *positiv* repräsentiert durch die *Bourgeoisie.* Die Bourgeoisie *beginnt* also ihr Regiment."[1]

[1] Marx/Engels: Die heilige Familie, a. a. O., S. 250f.

Diese Wendung in der Entwicklung der bürgerlichen Klasse Frankreichs widerspiegelt sich im zurückgebliebenen Deutschland verständlicherweise noch verzerrter, vermittelter, ideologischer als die heroischen Ereignisse der Revolution selbst. Eine dieser französischen Entwicklung entsprechende ökonomische Blüte konnte natürlich in Deutschland nicht eintreten. Die ökonomischen Seiten der nachthermidorianischen französischen Entwicklung haben die wenigsten Beobachter der Ereignisse in Deutschland verstanden oder verstehen können. Um so stärker wirken aber die ideologischen Folgeerscheinungen. Schon dadurch, daß die meisten bürgerlichen Humanisten in Deutschland die plebejische Asketik des äußersten linken Flügels der Französischen Revolution nicht verstanden und abgelehnt haben, mußte eine bestimmte Sympathie mit diesem bürgerlichen Regime, das den Feudalismus und die Reaktion ablehnt, zugleich ebenso scharf gegen die revolutionären „Extreme" auftritt, mit diesem lebensfreudigen und lebensbejahenden Regime der Bourgeoisie erwachsen. Diese Sympathie, die sich dann später sehr stark auf die Person Napoleon Bonapartes konzentriert, enthält eine humanistisch-idealistische Verklärung und Idealisierung der nachthermidorianischen Entwicklung.

Es entstehen Illusionen darüber, daß das humanistische Ideal des allseitigen, vollentwickelten, lebensbejahenden Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft der Gegenwart verwirklichbar sei. Selbstverständlich sehen die bedeutenden Vertreter des bürgerlichen Humanismus auch die Widersprüche dieser Entwicklung, insbesondere jene Hindernisse und Hemmungen, die die kapitalistische Gesellschaft der wirklichen Persönlichkeitsentfaltung entgegenstellt. Die Auseinandersetzung mit diesen Problemen bildet einen Hauptinhalt der klassischen Literatur Deutschlands. Und wir werden im Laufe der Analyse von Hegels Anschauungen in dieser Periode immer wieder beobachten können, wie sehr seine Fragestellungen mit denen der bedeutendsten Vertreter des klassischen Humanismus in Deutschland, mit denen Goethes und Schillers parallel laufen. Die imperialistischen Neuhegelianer, die insbesondere die gedankliche und terminologische Verworrenheit, Dunkelheit und Mystik der Frankfurter Periode Hegels dazu ausnützen, um aus ihm einen Vorläufer oder Anhänger der reaktionären Romantik zu machen, stellen auch hier die wirkliche Entwicklung auf den Kopf.

Diese Entwicklungsetappe der französischen Entwicklung stellt also die Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Gesellschaft in den Vordergrund. Entsprechend der ökonomischen, sozialen und politischen Zurückgebliebenheit Deutschlands verläuft diese Auseinandersetzung auf einer fast rein ideologischen Linie. Sie ist nicht ein politisches Stellen der Fragen der bürgerlichen Gesellschaft wie in Frankreich, nicht eine wissenschaftliche

Analyse der ihr zugrunde liegenden ökonomischen Gesetzmäßigkeiten wie in England, sondern es wird von humanistischen Standpunkten aus die Lage des Menschen, der Persönlichkeit und ihrer Entfaltung in der bürgerlichen Gesellschaft untersucht. So ideologisch diese Fragestellung auch sei, so ist sie zweifellos doch ein Widerschein der französischen Entwicklung nach dem Thermidor, und in den Dichtungen dieser Periode, insbesondere in denen Goethes, erhebt sie sich auf eine außerordentliche Höhe des Realismus.

In der Philosophie des jungen Hegel treten selbstverständlich die idealistischen Züge unvergleichlich stärker und beherrschender hervor. Es muß aber schon jetzt – als Vorwegnahme einer grundlegenden Tendenz in Hegels Entwicklung – hervorgehoben werden, daß Hegel der einzige deutsche Denker dieser Zeit ist, der durch die Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Gesellschaft dazu getrieben wird, sich mit den *Problemen der Ökonomie* ernsthaft auseinanderzusetzen. Und dies äußert sich nicht nur darin, daß Hegel der einzige bedeutende deutsche Denker dieser Periode ist, der die klassischen Ökonomen Englands eingehend studiert hat, sein Studium erstreckt sich auch, wie wir sehen werden, auf die konkreten ökonomischen Verhältnisse in England selbst. Damit weitet sich gerade in der Frankfurter Periode der internationale Gesichtskreis Hegels außerordentlich aus. Während er in Bern nur von der weltgeschichtlichen Tatsache der Französischen Revolution aus seine geschichtsphilosophischen Konstruktionen baut, wird von nun an die ökonomische Entwicklung Englands ebenfalls ein grundlegender Bestandteil seiner Geschichtskonzeption, seiner Auffassung der Gesellschaft. Es muß wohl nicht besonders auseinandergesetzt werden, daß auch in diesem Fall Hegel ein deutscher Philosoph bleibt, dessen grundlegende Anschauungen deshalb von der Zurückgebliebenheit Deutschlands in jeder Hinsicht entscheidend bestimmt werden.

Diese Komponente verstärkt sich sehr stark in der Frankfurter Periode. Und zwar gerade infolge der Entwicklung der Französischen Revolution. Hegel kehrt nach dreijähriger Abwesenheit nach Deutschland zurück, verbringt einige Monate in seinem Heimatland Württemberg, um dann in einem der kommerziellen Zentren Deutschlands, in Frankfurt, zu leben. Er hat also die Möglichkeit, die Einwirkungen der Französischen Revolution auf das deutsche Leben unmittelbar aus der Nähe zu beobachten. Diese Einwirkungen waren in Württemberg ziemlich stark und haben – selbstverständlich im Rahmen der politischen Zurückgebliebenheit Deutschlands – dort eine langjährige Regierungskrise verursacht. Das Problem also, wie die feudal-absolutistische Struktur Deutschlands durch die Französische Revolution modifiziert werden muß, taucht für Hegel nunmehr nicht als

eine allgemein geschichtsphilosophische Frage, sondern als ein konkretes politisches Problem auf.

Aber die Wirkung der Französischen Revolution auf Deutschland beschränkt sich in dieser Zeit nicht mehr auf diesen ideologischen Einfluß, auf die stärkere Fühlbarkeit dessen, daß die feudal-absolutistischen Regierungsformen unhaltbar geworden sind. Gerade in dieser Zeit gehen die ursprünglichen Verteidigungskriege der französischen Republik in eine fast ununterbrochene Offensive über. Das bedeutet nicht nur, daß der Kriegsschauplatz jetzt nicht mehr Frankreich selbst, sondern Deutschland und Italien wird. Zugleich wird infolge der Veränderungen nach dem Thermidor aus der Mischung von Verteidigungskrieg und internationalem Propagandakrieg der ersten Revolutionsjahre überwiegend ein Eroberungskrieg. Bestimmte Elemente des Propagandakrieges bleiben in der ganzen Periode, sogar unter dem Kaiserreich erhalten. Jedes französische Regime dieser Zeit ist gezwungen, nach Möglichkeit in den eroberten Gebieten die feudalen Überreste zu liquidieren, sie dem ökonomischen und politischen Stand der Dinge in Frankreich möglichst nahezubringen. Aber diese Tendenz wird in steigendem Maße den Eroberungszielen der bürgerlichen Republik, später des Kaiserreichs, untergeordnet.

Damit greifen die Kriege mit Frankreich unmittelbar und tief in das Leben der Deutschen ein. Diese Einwirkung ist, wie wir später ausführlich sehen werden, eine außerordentlich widerspruchsvolle. Einerseits haben die besten und fortschrittlichsten Ideologen Deutschlands ihre Hoffnungen auf Deutschlands Erneuerung an die Einwirkung der Französischen Revolution, zuweilen sogar an deren bewaffnete Intervention geknüpft. Man braucht dabei nicht nur an die Mainzer Republik und ihren Zusammenhang mit dem zeitweilig siegreichen Feldzuge von Custine zu denken; auch zur Zeit des Rheinbundes war diese Stimmung nicht ganz verflogen. Andererseits haben die französischen Eroberungen die nationale Zerrissenheit Deutschlands noch gesteigert. Die nationale Einheit, die Entstehung des nationalen Einheitsstaates scheint in eine noch größere Ferne gerückt, ihre Verwirklichung ist noch widerspruchsvoller geworden.

Wir werden im Laufe der detaillierten Behandlung der Frankfurter Periode Hegels sehen, wie wenig er die Widersprüche, die durch diese Lage entstanden sind, politisch und philosophisch zu bewältigen imstande gewesen ist. Wir werden aber zugleich sehen, wie gerade durch dieses Nähertreten an die konkreten Probleme der bürgerlichen Gesellschaft, des politischen und sozialen aktuellen Schicksals von Deutschland die Widersprüchlichkeit immer stärker in den Mittelpunkt seines Denkens rückt, der Widerspruch von ihm immer stärker als Grundlage und bewegende Kraft des Lebens *erlebt* wird. Wir unterstreichen das Wort „erlebt", denn die Entwicklung

Hegels geht nicht so vor sich, daß er von einem philosophischen System zum anderen weiterschreiten würde, wie dies das Schema des Entwicklungsgangs von Schelling gewesen ist. Wir müssen uns an die Berner Zeit Hegels erinnern und insbesondere jenen Zug seiner damaligen Arbeiten im Auge halten, daß er für philosophische Probleme, insbesondere für erkenntnistheoretische und logische, sehr wenig Interesse gezeigt hat. Er wollte bestimmte gesellschaftliche und geschichtliche Zusammenhänge gedanklich bewältigen und benutzte die Philosophie nur dazu, um die für diese Arbeit unerläßlichen Verallgemeinerungen zu vollziehen. Dies bleibt vorerst und allgemein seine Arbeitsmethode auch in der Frankfurter Zeit. Wir werden aber sehen, daß parallel mit dem immer stärkeren Konkreterwerden seiner gesellschaftlichen und politischen Probleme der Übergang zu den bewußt und direkt philosophischen Fragestellungen immer kürzer wird, daß die gesellschaftlichen und politischen Fragestellungen immer unmittelbarer in philosophische umschlagen. Und dies geschicht interessanterweise desto heftiger und unmittelbarer, je mehr der philosophische Kern des jeweils behandelten konkreten Problems eben gerade der Widerspruch selbst ist.

Die Schwierigkeit der richtigen Interpretation der Frankfurter Aufzeichnungen und Fragmente Hegels liegt gerade darin, daß dieser Übergang zumeist ein außerordentlich abrupter, unvermittelter, unabgeleiteter ist. Die Gedankengänge Hegels in seiner Frankfurter Periode gehen, im schroffen Gegensatz sowohl zu seiner früheren wie zu seiner späteren Entwicklung, fast immer von individuell gefärbten Erlebnissen aus und tragen stilistisch den Stempel sowohl der Leidenschaftlichkeit wie der Verworrenheit und Ungeklärtheit des persönlichen Erlebnisses. Und die beginnende philosophische Formulierung der erlebten Widersprüche ist nicht nur unmittelbar an die individuellen Erlebnisse geknüpft, sondern hat auch inhaltlich wie formell selten eine wirkliche Klarheit und Eindeutigkeit. Die ersten philosophischen Formulierungen Hegels verlieren sich sehr oft in eine mystische Abstraktion. Dazu tritt noch, daß eine systematische Zusammenfassung der einzelnen gedanklichen Ergebnisse anfangs ebenfalls sehr wenig zu einem Bedürfnis wird. Hegel will vorerst ebenfalls bestimmte konkrete historische und auch politische Probleme lösen. Dabei wachsen die philosophischen Anschauungen immer stärker und innerlich immer enger zusammenhängend aus seinen Analysen der Einzelerscheinungen heraus. Und am Ende der Frankfurter Probleme macht er den ersten Versuch seines Lebens, seine philosophischen Anschauungen in ein System zusammenzufassen.

Das erste Auftreten der dialektischen Methode bei Hegel ist also außerordentlich verworren. Die erlebten Widersprüche der einzelnen Erscheinungen des Lebens werden bei ihm in einen sehr mystifizierten Zusammen-

hang eingefügt, den Hegel während dieser Periode immer wieder mit dem Ausdruck „Leben" bezeichnet. Er hat noch mit der Logik und Erkenntnistheorie des metaphysischen Denkens keine systematische Abrechnung gehalten. Der Gegensatz von Dialektik und metaphysischem Denken kommt ihm also zuerst als Gegensatz von Denken, Vorstellung, Begriff usw. einerseits und Leben andererseits zum Bewußtsein. In dieser Gegenüberstellung äußert sich schon die Tiefe der späteren Hegelschen Dialektik, jene Tendenz des leidenschaftlichen Ergreifens der konkreten Phänomene des Lebens in ihrer Widersprüchlichkeit, wodurch er zuweilen, wie Lenin überzeugend nachgewiesen hat, ganz in die Nähe der richtigen, der materialistischen Dialektik getrieben wird. In der Frankfurter Periode jedoch ist die Konzeption dieses „Lebens" nicht nur wegen ihrer Ungeklärtheit verworren, sondern auch inhaltlich von Mystik erfüllt. Der Gegensatz von Vorstellung und Leben treibt nämlich in dieser Periode Hegel dazu, in der Religion die höchste Erfüllung des „Lebens" und damit den Gipfelpunkt des philosophischen Systems zu erblicken.

Dies ist eine außerordentlich starke Wendung im Vergleich zur Berner Periode. Die Grundlage dieser Wendung besteht, wie wir im Folgenden ausführlich zeigen werden, darin, daß die zentrale Fragestellung Hegels nunmehr die Stellung des Individuums, *des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft* betrifft. In Bern hatte Hegel die bürgerliche Gesellschaft seiner Zeit gewissermaßen von außen beobachtet, das heißt, er hat die ganze historische Entwicklung vom Untergang der römischen Republik bis zur Gegenwart als eine einheitliche Niedergangsperiode, als ein zwar Jahrhunderte andauerndes, aber doch welthistorisches Provisorium bewertet, das von der Erneuerung der antiken Republiken wieder abgelöst werden sollte; er hat deshalb konsequenterweise nur für die negativen Züge dieser Periode ein Auge gehabt. Man könnte sagen: er hat die ganze Existenz der bürgerlichen Gesellschaft als eine einzige Verfallserscheinung angesehen.

Die neue Etappe von Hegels Entwicklung zeigt sich vor allem darin, daß er in der bürgerlichen Gesellschaft eine grundlegende und unabänderliche Tatsache zu erblicken beginnt, mit deren Wesen und Gesetzlichkeit er sich gedanklich und praktisch auseinanderzusetzen hat. Diese Auseinandersetzung beginnt auf einer sehr *subjektivistischen* Grundlage. Das heißt: Hegel stellt noch nicht die Frage nach dem objektiven Wesen der bürgerlichen Gesellschaft, wie später bereits in Jena. Sein Problem besteht vielmehr darin, wie sich der einzelne Mensch mit der bürgerlichen Gesellschaft auseinanderzusetzen habe, wie die moralischen und humanistischen Postulate der Persönlichkeitsentwicklung mit der Beschaffenheit und Gesetzlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft in Widerspruch geraten, und wie sie doch mit dieser in Einklang gebracht, *versöhnt* werden können.

Damit hat sich Hegels Stellung zur Gegenwart gründlich gewandelt. Wir haben jetzt zur Bezeichnung seiner Stellungnahme die späterhin berühmt und berüchtigt gewordene Kategorie seines Systems, die „Versöhnung" angewendet. Nicht zufällig, denn diese Kategorie, gegen die er in Bern, wie erinnerlich, den heftigsten Kampf geführt hat (hier S. 101 ff.), taucht gerade in dieser Periode als ein zentrales Problem seines Denkens auf. Das Verhältnis von Individuum und bürgerlicher Gesellschaft wird zwar auf seine Widersprüche hin untersucht, besser gesagt: im Laufe der konkreten Untersuchung tauchen immer wieder neue Widersprüche auf, das Ziel des Hegelschen Denkens ist jedoch, diese Widersprüche aufzuheben, sie zu einer Versöhnung zu bringen. (Auch der später so wichtige Terminus „Aufheben" taucht bei Hegel in der Frankfurter Periode zum erstenmal auf und wird immer mehr zu einer herrschenden Kategorie seines Denkens.)

Man muß diese neue Form des Hegelschen Subjektivismus von seinem subjektiven Idealismus der Berner Periode scharf unterscheiden. Wir haben den letzteren im ersten Kapitel ausführlich analysiert und brauchen darum den Leser nur an das Endergebnis zu erinnern, daß nämlich das Subjekt des gesellschaftlich-geschichtlichen Geschehens für Hegel damals stets ein kollektives gewesen ist. Die Absonderung des Individuums von der unmittelbaren Gesellschaftlichkeit seines Lebens in den antiken Städterepubliken, die Entstehung des „Privatmenschen" erschien Hegel damals als das deutlichste Symptom des Verfalls. Der Frankfurter Subjektivismus Hegels ist dagegen ein Subjektivismus im wörtlichen Sinne. Hegel geht wirklich und unmittelbar vom Individuum, von seinen Erlebnissen und Schicksalen aus und untersucht nun die einzelnen Formen der bürgerlichen Gesellschaft in bezug auf ihre Einwirkung auf dieses individuelle Schicksal, auf ihre Wechselbeziehung mit ihm.

Erst langsam und allmählich gewinnt die Untersuchung der objektiven Umwelt des Individuums, die Untersuchung der bürgerlichen Gesellschaft die Oberhand. Vom individuellen Schicksal des einzelnen Menschen, des früher so verachteten „Privatmenschen" aus versucht nun Hegel die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der bürgerlichen Gesellschaft zu erlauschen, zu ihrer objektiven Erkenntnis vorzudringen. Dabei taucht wieder als Zentralfrage das alte Problem der Berner Zeit, das der „Positivität" auf, erhält aber im Laufe der Untersuchungen eine viel kompliziertere, widerspruchsvollere, weit mehr historische Fassung als in Bern. Und gerade diese Fragestellung führt nun Hegel zu einer immer eingehenderen Untersuchung der herrschenden Mächte des Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft, zur Untersuchung der ökonomischen Probleme. Der Versuch, eine philosophische Versöhnung zwischen den humanistischen Idealen der Per-

sönlichkeitsentwicklung und den objektiven, unabänderlichen Tatsachen der bürgerlichen Gesellschaft zu finden, führt Hegel zu einem immer tieferen Verständnis zuerst der Probleme des Privateigentums und später der Arbeit als der grundlegenden Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gesellschaft.

Die so veränderte Einstellung Hegels zur Gegenwart bringt im Vergleich zu Bern eine vollständig veränderte Stellungnahme zum *Christentum* mit sich. Schon nach unseren bisherigen Darlegungen kann diese Wendung niemanden überraschen. Es ist ja bekannt, daß für jede idealistische Auffassung der Geschichte die großen Wendungen ihres Ablaufs mit den religiösen Veränderungen in Zusammenhang gebracht werden; auch Feuerbachs Geschichtskonzeption hat sich nicht über diese Stufe erhoben. Beim jungen Hegel war nun die negative Bewertung der bürgerlichen Gesellschaft, der Gesellschaft von „Privatmenschen" aufs allerengste mit dem Christentum verknüpft. Trotz Versuchen, die gesellschaftlichen Gründe des Verfalls des antiken Republikanismus zu erforschen, war beim jungen Hegel doch im wesentlichen das Christentum die Ursache, die treibende Kraft der neuzeitlichen Entwicklung. Bei einer solchen Geschichtskonzeption kann es niemanden überraschen, wenn eine Veränderung im Bewerten der Gegenwart sich sofort auf die Bewertung des Christentums überträgt. Denn es ist klar, daß beim jungen Hegel, dessen idealistische Grundkonzeption in Frankfurt unverändert geblieben ist, ja an religiösem Mystizismus noch zugenommen hat, das Christentum nun erst recht als ideologisch-moralische Grundlage der Gegenwart bestehen bleiben mußte.

Über den idealistischen Charakter einer solchen Auffassung braucht man kein Wort zu verlieren. Man muß aber zugleich einsehen, daß sie nicht zufällig, nicht wurzellos gewesen ist; daher ihre Zählebigkeit, ihre Unausrottbarkeit. Ihre Wurzel, deren Wirkungen sich in den verschiedenen idealistischen Geschichtskonzeptionen so verzerrt und mystisch äußert, ist der objektive geschichtliche Zusammenhang des Christentums mit der ganzen modernen europäischen Entwicklung. Marx und Engels haben in tiefgehenden konkreten historischen Untersuchungen gezeigt, wieso von den verschiedenen Sekten der Auflösungszeit des römischen Imperiums gerade das Christentum zur Weltreligion erwachsen ist. Sie haben gezeigt, wie sich die christliche Religion in den verschiedensten Perioden der europäischen ökonomischen Entwicklung den herrschenden Bedürfnissen angepaßt hat, wie in den verschiedenen Etappen der europäischen Klassenkämpfe immer neue Formen der christlichen Religion entstanden sind (mittelalterliche Sektenbewegungen, Lutheranertum, Calvinismus usw.). Und sie haben gezeigt, daß auch die moderne bürgerliche Gesellschaft als ihren Überbau notwendig die christliche Religion in bestimmten modifizierten Formen

wieder erzeugen muß. Marx sagt in seinen polemischen Ausführungen gegen den junghegelianischen Idealisten Bruno Bauer: „Ja, nicht der sogenannte *christliche* Staat, der das Christentum als seine Grundlage, als Staatsreligion bekennt und sich daher ausschließend zu anderen Religionen verhält, ist der vollendete christliche Staat, sondern vielmehr der *atheistische* Staat, der *demokratische* Staat, der Staat, der die Religion unter die übrigen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft verweist . . . Er kann vielmehr von der Religion abstrahieren, weil in ihm die menschliche Grundlage der Religion auf weltliche Weise ausgeführt ist . . . Nicht das Christentum, sondern der *menschliche Grund* des Christentums ist der Grund dieses Staates. Die Religion bleibt das ideale, unweltliche Bewußtsein seiner Glieder, weil sie die ideale Form der *menschlichen Entwicklungsstufe* ist, die in ihm durchgeführt wird."[1]

Dieser reale, gesellschaftlich-geschichtliche Zusammenhang erscheint in den Geschichtsphilosophien der Idealisten, auch in der des jungen Hegel, verzerrt und auf den Kopf gestellt. Das Christentum, das notwendige Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung des europäischen Mittelalters und der Neuzeit, erscheint als die primäre, treibende und bewegende Kraft des Geschichtsablaufs dieser Periode. In dieser allgemeinen Hinsicht ändert sich an der Philosophie Hegels von Bern nach Frankfurt nichts Entscheidendes. Denn einerlei, ob er in Bern das Christentum verwirft oder in Frankfurt eine Versöhnung mit ihm sucht, in beiden Fällen behält die Religion jene beherrschende Stellung in der Geschichtskonzeption, die für den Idealismus bezeichnend ist. Freilich entsteht dadurch, daß Hegel einerseits von den Lebensproblemen des Individuums ausgeht und andererseits eine Versöhnung mit der Gegenwart sucht, ein viel innigeres Verhältnis zum Christentum als früher. In dieser Hinsicht ist seine Frankfurter Stellungnahme eine schroffe Wendung gegenüber der in Bern.

Das Ausgehen von den Problemen des individuellen Lebens ist etwas, das wir bei Hegel ausschließlich in der Frankfurter Übergangskrise seines Denkens finden. Es ist für ihn gerade charakteristisch, und zwar sowohl für seine Anfänge wie für seine Reife, daß ihn das Individuum immer nur als Mitglied der Gesellschaft interessiert hat. Seine spätere scharfe Kritik der moralischen Auffassungen von Kant und Fichte, von Schleiermacher und der Romantik gehen zumeist davon aus, daß diese, freilich in verschiedener Weise, das gesellschaftliche Moment im scheinbar rein individuellen Handeln, die gesellschaftliche Bedingtheit und Bestimmtheit auch der individuell-ethischen Kategorien übersehen. Das Frankfurter Zurückgreifen auf das Individuum, das Ausgehen von dessen Bestrebungen und Bedürfnissen,

[1] Marx: Zur Judenfrage. Siehe Marx/Engels: Die heilige Familie, a. a. O., S. 41, 42, 45.

ist also eine Episode in Hegels Entwicklung. Allerdings eine Episode, die nicht spurlos vorbeigeht, deren Folgen auch lange nach ihrer Überwindung spürbar bleiben. Denn wir werden wiederholt Gelegenheit haben, darauf hinzuweisen, daß in den Frankfurter Fragestellungen Hegels, in dem Gang vom individuellen Bewußtsein zu den objektiven gesellschaftlichen Problemen, in den Versuchen, bestimmte Stufen der gedanklichen und gefühlsmäßigen Erfassung der Welt dialektisch auseinander zu entwickeln, d. h. die höhere Stufe als Resultat der Aufhebung der Widersprüche der niedrigeren erscheinen zu lassen, die ersten Keime der Methode der „Phänomenologie des Geistes" liegen.

Diese Klarheit haben aber die Frankfurter Aufzeichnungen Hegels nur dann, wenn man sie von den späteren Werken aus rückblickend betrachtet. Wenn man sie für sich allein nimmt, oder wenn man sie unmittelbar nach den Berner Schriften liest, so ist man über ihre Dunkelheit und Verworrenheit erstaunt. Nie spielen wenig geklärte, von einem Dunstkreis unausgesprochener Assoziationen umgebene Ausdrücke eine solche Rolle bei Hegel wie in dieser Zeit. Das immer stärkere Auftauchen des Erlebnisses der Widersprüchlichkeit als der Grundlage des Lebens erscheint in dieser Periode als eine tragische Unlösbarkeit der Widersprüche. Es ist kein Zufall, daß zeitweilig Kategorien wie das Schicksal zu zentralen Drehpunkten seiner Versuche, die Welt gedanklich zu bewältigen, werden; daß ausschließlich in dieser Periode eine mystische Konzeption des religiösen Lebens zum Kulminationspunkt seiner Philosophie wird. Es ist eine Krise in Hegels Leben und Denken eingetreten, deren gesellschaftliche und geschichtliche auslösende Ursachen wir in unseren einleitenden Bemerkungen kurz skizziert haben: die Krise seiner republikanisch-revolutionären Anschauungen, eine Krise, die in Jena in der Form der Bejahung der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft in ihrer spezifisch napoleonischen Form ihre vorläufige Lösung findet. Die Frankfurter Periode ist ein Tasten nach dem Neuen, ein langsames, aber ununterbrochenes Abbauen des Alten, eine Unsicherheit, ein Herumsuchen; eine wirkliche Krise.

Hegel selbst hat diese Periode so empfunden und sowohl in seinen späteren Schriften wie in seinen gleichzeitigen Äußerungen diese Krisenhaftigkeit klar ausgesprochen. Für die späteren Schriften ist es charakteristisch, daß sie mit der rücksichtslosen Offenheit, die Hegel im allgemeinen charakterisiert, von dem unglücklichen Zustand der Hypochondrie, der Selbstzerfleischung, des Zerfallenseins mit sich selbst, sprechen. In der „Enzyklopädie", beim Charakterisieren der verschiedenen Altersstufen des Menschen, gibt Hegel eine Beschreibung des Jünglingsalters, des Heranreifens zum Manne, die sehr viele wesentliche Züge aus der Frankfurter Periode schöpft. Er sagt, daß das Ideal im Jüngling eine mehr oder weniger

subjektive Gestalt habe. „In dieser Subjektivität des substantiellen Inhalts solchen Ideals liegt nicht nur dessen Gegensatz gegen die vorhandene Welt, sondern auch der Trieb, durch Verwirklichung des Ideals diesen Gegensatz aufzuheben." Der Übergang des Jünglings aus seinem idealen Leben in die bürgerliche Gesellschaft ist ein schmerzlicher, krisenhafter Prozeß. „Dieser Hypochondrie ... entgeht nicht leicht jemand. Je später der Mensch von ihr befallen wird, um so bedenklicher sind ihre Symptome. (Hegel war in Frankfurt zwischen seinem siebenundzwanzigsten und dreißigsten Lebensjahr, G. L.) ... In dieser krankhaften Stimmung will der Mensch seine Subjektivität nicht aufgeben, vermag den Widerwillen gegen die Wirklichkeit nicht zu überwinden und befindet sich eben dadurch in dem Zustande relativer Unfähigkeit, die leicht zu einer wirklichen Unfähigkeit wird. Will daher der Mensch nicht untergehen, so muß er die Welt als eine selbständige, im wesentlichen *fertige* anerkennen ..."[1]

Noch offener, weil persönlicher, kommt diese Bewertung der Frankfurter Periode in einem Brief von 1810 zum Ausdruck: „Ich kenne aus eigener Erfahrung diese Stimmung des Gemüts oder vielmehr der Vernunft, wenn sie sich einmal mit Interesse und mit ihren Ahndungen in ein Chaos der Erscheinung hineingemacht hat und ... des Ziels innerlich gewiß noch nicht zur Klarheit und Detaillierung des Ganzen gekommen ist. Ich habe an dieser Hypochondrie ein paar Jahre bis zur Entkräftung gelitten; jeder Mensch hat wohl überhaupt einen solchen Wendungspunkt im Leben, den nächtlichen Punkt der Kontraktion seines Wesens, durch dessen Enge er hindurchgezwängt und zur Sicherheit seiner selbst befestigt und vergewissert wird, zur Sicherheit des gewöhnlichen Alltagslebens, und wenn er sich bereits unfähig gemacht hat, von demselben ausgefüllt zu werden, zur Sicherheit einer inneren edleren Existenz."[2]

Die Frankfurter Dokumente sprechen eine noch deutlichere Sprache. In ihnen sieht man die konkreten menschlichen und gesellschaftlichen Auslösungsmomente dieser Krise viel deutlicher als in den bereits verallgemeinert aufgefaßten späteren Erinnerungen. So wird ein Fragment der Hegelschen Broschüre über die „Verfassung Deutschlands" mit einer Darstellung des seelischen Zustandes des Menschen der Gegenwart angefangen. „Diese (die Menschen, G. L.) können nicht allein leben, und allein ist der Mensch immer ... Der Stand des Menschen, den die Zeit in eine innere Welt vertrieben hat, kann entweder, wenn er sich in dieser erhalten will, nur

[1] Enzyklopädie, § 396, Zusatz. Werke, Berlin 1845, VII. Abt., Bd. II, S. 98f.

[2] Veröffentlicht bei Rosenzweig: A. a. O., Bd. I, S. 102. Rosenzweig veröffentlicht auch aus den handschriftlichen Erinnerungen des Hegelianers Gabler eine Stelle, die an ein Gespräch mit Hegel aus dem Jahre 1805 anknüpft, in welchem er sich über diese Periode ganz ähnlich äußert. Ebd., S. 236.

ein immerwährender Tod, oder wenn die Natur ihn zum Leben treibt, nur ein Bestreben sein, das Negative der bestehenden Welt aufzuheben, um sich in ihr finden und genießen, um leben zu können."[1]

Die allerpersönlichsten Bekenntnisse Hegels finden wir in einigen Briefen, die er am Anfang der Frankfurter Periode an Nanette Endel, eine Freundin seiner Schwester, die er während seines Stuttgarter Aufenthalts zwischen Bern und Frankfurt kennenlernte, geschrieben hat. Er sagt in einem Brief vom 9. Februar 1797: „... und da ich finde, daß es eine völlig undankbare Arbeit sein würde, den Menschen hier ein Beispiel zu geben, und daß der heilige Antonius von Padua sicherlich mehr ausgerichtet hat, da er den Fischern predigte, als ich hier durch ein solches Leben ausrichten würde, so habe ich mich nach reiflicher Überlegung entschlossen, an diesen Menschen nichts bessern zu wollen, im Gegenteil mit den Wölfen zu heulen ..." Es ist aus anderen Dokumenten bekannt, daß Hegel zu jener Frankfurter Kaufmannsfamilie, bei der er Hauslehrer gewesen ist, tatsächlich in viel besseren Beziehungen stand als früher zu seinen Berner Schülern und ihrer Familie. Wir kennen die schroffe republikanische Ablehnung der Berner Patrizierwirtschaft aus Hegels Brief an Schelling. Der jetzt zitierte Brief zeigt, daß Hegel in Frankfurt seine äußerliche Stellungnahme zu den Menschen seiner Umgebung gründlich geändert hat. Diese Briefstelle ließe sich noch so auslegen, als ob es sich um reine Taktik in der Beziehung zu den Menschen seiner Umgebung, ja um Heuchelei handeln würde. Dies liegt aber Hegels Charakter fern. Und eine Stelle aus einem anderen Brief vom 2. Juli desselben Jahres, in dem er zu Nanette Endel über die Veränderung seines Verhältnisses zur Natur spricht, zeigt ganz klar, daß von einer viel tiefer gehenden Wandlung seiner Anschauungen die Rede ist: „... und so ich dort (nämlich in Bern, G. L.) mich im Arme der Natur immer mit mir selbst, mit dem Menschen aussöhnte, so flüchte ich mich hier oft zu dieser treuen Mutter, um bei ihr mich mit den Menschen, mit denen ich im Frieden lebe, wieder zu entzweien und mich unter ihrer Ägide von ihrem Einfluß zu bewahren und einen Bund mit ihnen zu hintertreiben."[2]

In diesen Briefen, besonders im letzteren, sehen wir die Wandlung in Hegels Einstellung zur Gesellschaft seiner Gegenwart mit voller Deutlichkeit. Wir sehen zugleich, daß diese Wandlung von vornherein einen inneren Widerspruch in sich birgt, besser gesagt, daß ihr Kern einen ganzen Komplex von Widersprüchen enthält. Der Charakter und die objektive

[1] Lasson: S. 139. Über die Gründe, weshalb wir dieses Fragment aus der „Verfassung Deutschlands" in die Frankfurter Zeit verlegen, werden wir bei der ausführlichen Behandlung der aus ihr entnommenen Fragmente zu sprechen kommen.

[2] Beiträge zur Hegelforschung. Herausgegeben von Lasson. Zweites Heft. Berlin 1910, S. 7 und S. 11.

Grundlage dieser Widersprüche ist Hegel nur sehr allmählich klar geworden. Daher einerseits die gequälte, hypochondrische, krisenhafte Stimmung seiner Frankfurter Zeit, obwohl seine persönlichen Lebensumstände viel besser waren als in Bern; ich denke dabei nicht bloß an äußerliche Umstände: seine geistige Isolation war in Frankfurt viel geringer als in Bern, er verbrachte z. B. die erste Zeit in unmittelbarer Berührung mit seinem Jugendfreund Hölderlin und kam durch ihn mit anderen, nicht unbedeutenden Vertretern der jüngeren dichterischen und philosophischen Generation Deutschlands, z. B. mit Sinclair, in nahe Berührung.

Andererseits stammt daraus, daß diese Widersprüche einen erlebten, mit seinem persönlichen Schicksal verbundenen und darum lange Zeit bloß erlebnishaften, nicht begrifflich-systematisch geklärten Charakter haben, die bereits hervorgehobene Art Hegels, in dieser Periode an die Probleme heranzutreten, nämlich vom individuellen Erlebnis aus zu der begrifflichen Verallgemeinerung weiterzugehen, aber so, daß in den Aufzeichnungen der ganze Weg mitsamt dem auslösenden erlebnishaften Anlaß sichtbar wird. Wir haben im früher zitierten Fragment aus der „Verfassung Deutschlands" ein Beispiel für diese Art der Problembehandlung Hegels gesehen. Sie kommt eben daher, daß Hegel sich jetzt nur erst auf dem Weg befindet, ein dialektischer Philosoph zu sein. Er betrachtet also den auslösenden persönlichen, erlebnishaften Anlaß keineswegs als bloßen Anlaß, den man selbst analysieren, auf seine objektiven Gründe und Gesetzmäßigkeiten zurückführen müßte, wie er dies später in Jena tut, sondern sieht in ihm einen integrierenden Teil des Problems selbst. Verständlicherweise, denn das Problem, das sich Hegel hier stellt, ist eben seine persönliche Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Gesellschaft, ist der Versuch, seinen Platz in der bürgerlichen Gesellschaft zu finden.

Selbstverständlich ist dies kein rein persönliches Problem. Würde es sich nur um eine rein biographische Frage im Leben Hegels handeln, so hätte sie für uns kein so großes Interesse, wie sie es jetzt hat. Aber der Widerspruch, mit dem der junge Hegel in Frankfurt ringt, ist objektiv der allgemeine Widerspruch aller bedeutenden Dichter und Denker dieser Periode in Deutschland; von seiner Lösung aus entstehen die klassische Philosophie und Dichtung dieser Periode. Und da diese Dichtung und Philosophie eine breite und tiefe internationale Bedeutung erlangt haben, ist es klar, daß auch der gesellschaftliche Widerspruch, der ihnen zugrunde liegt, keine lokal deutsche Angelegenheit sein konnte, wenn auch seine spezifische Erscheinungsweise von den gesellschaftlichen Verhältnissen des damaligen Deutschlands bestimmt ist.

Es handelt sich um die Stellungnahme der großen deutschen Humanisten zur bürgerlichen Gesellschaft, die in der Französischen Revolution

und in der industriellen Revolution in England zum Sieg gelangt ist, die aber gleichzeitig ihre abschreckenden, kulturfeindlichen, prosaischen Seiten mit einer ganz anderen Deutlichkeit zu enthüllen beginnt als zur Zeit der heroischen Illusionen vor und während der Französischen Revolution. Es entsteht nun für die bedeutenden bürgerlichen Humanisten Deutschlands die komplizierte und widerspruchsvolle Notwendigkeit, diese bürgerliche Gesellschaft sowohl anzuerkennen, sie als notwendige und allein mögliche, als fortschrittliche Wirklichkeit zu bejahen, wie ihre Widersprüche offen und kritisch aufzudecken und auszusprechen, vor der Unmenschlichkeit, die mit ihrem Wesen verbunden ist, nicht apologetisch zu kapitulieren. Die Art, in der die klassische deutsche Philosophie und Dichtung im „Wilhelm Meister" und „Faust" Goethes, im „Wallenstein" und in den ästhetischen Schriften Schillers, in der „Phänomenologie des Geistes" und in den folgenden Schriften Hegels usw. diese Widersprüche aufwerfen und zu lösen versuchen, zeigt ihre weltgeschichtliche Größe — und zugleich ihre durch den bürgerlichen Horizont im allgemeinen und durch die „deutsche Misère" im besonderen gezogene Grenze.

Wenn Hegel im zuletzt zitierten Brief zur Natur flüchtet, um nicht von seiner gesellschaftlichen Umgebung assimiliert zu werden, so drückt er in einer primitiven und unmittelbaren, erlebnishaften Form diesen Widerspruch aus. Einerseits will er die bürgerliche Gesellschaft seiner Zeit, so wie sie ist, so wie sie sich bewegt, vollständig begreifen und in ihr wirken, andererseits sträubt er sich dagegen, das Unmenschliche, Tote und Tötende an ihr als Lebendiges und Lebenspendendes anzuerkennen. Der Widerspruch, der in Hegels ersten Frankfurter Erlebnissen auftaucht, ist also sowohl ein leidenschaftlicher, ergriffener, erlebter Widerspruch seines persönlichen Lebens, wie zugleich und untrennbar davon ein wichtiger objektiver Widerspruch seiner Zeit.

Die Frankfurter Krise in Hegels Leben und Denken besteht also darin, diesen Widerspruch auf die Stufe der philosophischen Objektivität zu heben. Hegels philosophische Genialität, seine denkerische Überlegenheit seinen Zeitgenossen gegenüber äußert sich darin, daß er von dem bloßen Aussprechen des erlebten Widerspruchs in seiner persönlichen Existenz nicht nur zur Erkenntnis der Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft weitergeschritten ist (selbstverständlich innerhalb des allgemeinen bürgerlichen Horizontes und mit den Schranken der idealistischen Philosophie), sondern auch in dieser Widersprüchlichkeit den allgemeinen dialektischen Charakter alles Lebens, des ganzen Seins und des ganzen Denkens erkannt hat. Die Frankfurter Krise endet mit den ersten Formulierungen der dialektischen Methode bei Hegel, freilich noch in einer sehr mystischen Fassung. Sie endet zugleich — und nicht zufälligerweise — in einer dialektischen, die

widerspruchsvolle Grundlage anerkennenden „Versöhnung" mit der bürgerlichen Gesellschaft seiner Gegenwart. In einem kurzen Gedicht, geschrieben entweder am Ende der Frankfurter oder am Anfang der Jenaer Periode, spricht Hegel diese Lebensstimmung, mit der er seine Frankfurter Krise überwunden hat, sehr klar aus:

„Kühn mag der Götter Sohn der Vollendung Kampf sich vertrauen,
Brich den Frieden mit dir, brich mit dem Werke der Welt!
Strebe, versuche du mehr als das Heut und das Gestern, so wirst du
Besseres nicht, als die Zeit, aber aufs Beste sie sein."[1]

II

Altes und Neues in den ersten Frankfurter Jahren

Es gehört zu den wesentlichsten Zügen der philosophischen Persönlichkeit Hegels, daß seine Entwicklung sich sehr allmählich, sehr schrittweise vollzieht. Wir haben in den vorangehenden Darlegungen, um den Leser in die denkerische Atmosphäre der Frankfurter Periode Hegels einzuführen, die Wendung in seiner Gedankenwelt schroff hervorgehoben. In der Wirklichkeit spielt sich dieser Prozeß sehr allmählich, freilich oft ruckweise ab. Sehr vieles aus der Berner Zeit bleibt lange unverändert oder mit wenigen Veränderungen erhalten. Hegel baut teilweise seine alten Gedanken, alten Geschichtskonstruktionen um, zuweilen ohne ganz klar zu sehen, wie groß der Abstand zwischen diesen alten und seinen neuen Gedankengängen ist. Wir werden z. B. sehen, daß seine letzte Arbeit in der Frankfurter Periode eine neue Einleitung zur Berner Hauptschrift, zur „Positivität der christlichen Religion" ist, obwohl wir ebenfalls sehen werden, daß die Konzeption der Positivität während dieser Jahre eine grundlegende Veränderung erfahren hat. Und so geht seine Entwicklung auf fast allen Gebieten vor sich.

Insbesondere dürfen wir nicht vergessen, daß Hegel seinen republikanischen Anschauungen aus Bern keineswegs von einem Tag zum anderen untreu geworden ist; ja man kann sagen, daß er sich erst nach der Niederlage Napoleons angesichts der Stabilität der Restaurationsperiode mit der Monarchie deutschen Typus „versöhnt" hat. Bis dahin gibt es bei ihm sehr komplizierte Übergänge, die teilweise wegen des Verlustes der wichtigsten Manuskripte nicht ganz rekonstruierbar sind. Im allgemeinen kann man doch sagen, daß diese Entwicklung – verständlicherweise mit einigen Verspätungen – der politischen Entwicklung in Frankreich folgt. Dazu muß allerdings der Vorbehalt gemacht werden, daß bei Hegel immer stärker die

[1] Hoffmeister: S. 388.

theoretische und praktische Berücksichtigung der konkreten deutschen Lage in den Vordergrund tritt, wodurch zwar seine politischen Analysen an Lebensnähe und Lebenswahrheit gewinnen, der utopische Charakter seiner Zielsetzungen und Bestrebungen – im Verhältnis zur wirklichen Lage des zurückgebliebenen Deutschland – jedoch die Spitze seiner Ausführungen immer wieder abbricht oder sie in einer verschwommenen Nebelhaftigkeit sich verlieren läßt.

Hegel hat nach Frankfurt seine republikanischen Anschauungen aus Bern mitgebracht. Über seine damalige Stimmung gibt das Gedicht „Eleusis", das er mit der Perspektive des nahen Zusammenseins noch in Bern an Hölderlin geschrieben hat, ein deutliches Bild. Ich zitiere nur einige Zeilen, um diese Stimmung dem Leser näher zu bringen:

„. . . der Gewißheit Wonne
des alten Bundes Treue fester, reifer noch zu finden,
des Bundes, den kein Eid besiegelte,
der freien Wahrheit nur zu leben, Frieden mit der Satzung,
die Meinung und Empfindung regelt, nie, nie einzugehen."[1]

Am Anfang der Frankfurter Zeit erscheint die erste gedruckte Schrift Hegels, die innerlich noch vollständig seine Berner Anschauungen reproduziert. Es handelt sich um eine kommentierte Übersetzung der Schrift des Advokaten Cart aus Lausanne, entstanden in Verteidigung der Rechte des von Bern unterdrückten Waadtlandes gegen die Berner Oligarchie. Der Kanton Waadt war lange Zeit von Bern unterdrückt. Ein Versuch der Befreiung unter dem Einfluß der Französischen Revolution war gescheitert und hatte die reaktionären Repressionen der Berner Oligarchie nur gesteigert. Erst zur Zeit der Abfassung der Übersetzung und der Kommentare durch Hegel erfolgte im Zusammenhang mit den Revolutionskriegen die Befreiung des unterdrückten Kantons. Hegel nimmt in seinem Vorwort auf diese Wendung ausdrücklich Bezug und veröffentlicht die Broschüre gerade mit einer solchen Tendenz: der hochmütig triumphierenden deutschen Reaktion ein Bild von der Unsolidität ihrer eigenen Herrschaft zu geben. Er schreibt am Schluß seiner „Vorerinnerung": „Aus der Vergleichung des Inhaltes dieser Briefe mit den neuesten Begebenheiten in der Waadt, aus dem Kontrast des Anscheins der im Jahre 1792 erzwungenen Ruhe, des Stolzes der Regierung auf ihren Sieg – mit der reellen Schwäche derselben in diesem Lande, seinem plötzlichen Abfalle von ihr – würden sich eine Menge Nutzanwendungen ergeben; doch die Begebenheiten sprechen für sich laut genug: es kann nur darum zu tun sein, sie in ihrer ganzen Fülle kennenzulernen; sie schreien laut über die Erde. *Discite justitiam moniti.*

[1] Hoffmeister: S. 380f.

(Lernt Gerechtigkeit, ihr Ermahnten, G. L.), die Tauben aber wird ihr Schicksal schwer ergreifen."[1]

Man sieht schon aus dieser Vorbemerkung Hegels, daß seine Tendenz hier noch ganz unverändert die der Berner Zeit gewesen ist. Aber der Entdecker dieser Schrift, Falkenheim, hat bereits versucht, einige Momente aus den Kommentaren Hegels dazu auszuwerten, um den revolutionären Charakter Hegels zu leugnen. Er geht davon aus, daß Hegel in der Vorerinnerung die „alten Rechte" der Waadtländer gegen die Berner Oligarchie verteidigt. Er meint, eine solche Tendenz könne unmöglich revolutionär sein. Daraus würde nun weiter als Symptom des nicht revolutionären Charakters die historische Art der Darstellung folgen. Dieser Gedankengang basiert methodologisch auf dem alten deutsch-professoralen reaktionären Vorurteil, daß der Historismus eine Erfindung der Reaktion sei, mit Burke und den französischen Philosophen der Restauration beginne, während die vorhergehende Zeit prinzipiell antihistorisch gewesen sei. Es lohnt sich nicht, sich mit dieser Theorie auseinanderzusetzen, um so weniger, als der Leser aus dem ersten Kapitel klar ersehen kann, wie sehr die revolutionär-republikanischen Konzeptionen des jungen Hegel auch historisch orientiert waren, und die Cart-Broschüre bedeutet in dieser Hinsich überhaupt keine Veränderung.

Nicht weniger falsch ist die Folgerung, die aus der Verteidigung der „alten Rechte" gezogen wird. Gerade die Vorgeschichte der Französischen Revolution zeigt die sehr große Bedeutung des Kampfes um solche „alten Rechte". Selbstverständlich ist diese Bewegung eine sehr zwiespältige. Teils werden feudale Privilegien gegen eine ökonomisch und sozial progressive rechtliche Nivellierung seitens des Absolutismus verteidigt, teils aber solche Rechte des werktätigen Volkes, die die ursprüngliche Akkumulation des verbündeten Feudalismus und Kapitalismus zu konfiszieren droht, teils bedeuten wiederum bestimmte alt überkommene Privilegien einen gewissen Schutz gegen die willkürlichen Übergriffe der absoluten Monarchie. Die französischen Parlamente waren z. B. im wesentlichen reaktionäre Institutionen, die sich gegen jede Steuerreform, gegen die Aufhebung der ungerechtesten feudalen Rechte gesträubt haben und darum von allen be-

[1] Hoffmeister: S. 248. Die Broschüre selbst hat seiner Zeit eine nur sehr geringe Wirkung ausgeübt und ist heute zu einer bibliographischen Seltenheit geworden. Hoffmeister behauptet, daß sie überhaupt nur in drei deutschen Bibliotheken vorhanden ist. Wir zitieren also aus dem Neudruck des Vorworts und der Anmerkungen durch Hoffmeister. Die Broschüre selbst ist anonym erschienen, aber bibliographische Notizen aus den folgenden Jahren weisen ganz klar auf Hegels Autorschaft. Trotzdem ist diese Broschüre vollständig vergessen gewesen, bis Hugo Falkenheim in einem Aufsatz der „Preußischen Jahrbücher", Berlin 1909, S. 193ff., auf sie hingewiesen hat. Der Leser findet die wichtigsten bibliographischen Angaben bei Hoffmeister: S. 457f.

deutenden Aufklärern schroff kritisiert worden sind. Da sie aber zeitweilig die einzigen organisierten Zentren des Widerstandes gegen die Übergriffe des Absolutismus gewesen sind, genossen sie doch eine außerordentliche Popularität in der Periode vor der Französischen Revolution[1]. Marx und Engels heben sogar diesen „konservativen" Zug der Vorbereitungszeit der Französischen Revolution als ihren besonders charakteristischen Zug Guizot gegenüber hervor[2].

Es ist klar, daß in viel rückständigeren Ländern, als es die Schweiz oder Deutschland gewesen sind, die Verteidigung der „alten Rechte" eine noch größere, freilich noch zwiespältigere Rolle spielt. Es ist aber unter allen Umständen klar, daß Hegel, wenn er in dieser Frage die „alten Rechte" der Waadtländer gegen die Berner Oligarchie verteidigt, zweifellos keinen revolutionsfeindlichen Standpunkt einnimmt. Selbstverständlich ist diese Verteidigung der „alten Rechte" bei Hegel keineswegs klar und konsequent demokratisch, er differenziert sie ebenso wenig, wie einige Jahre später Schiller in seiner dramatischen Verherrlichung der Verteidigung der „alten Rechte" des Volkes (Wilhelm Tell). Erst der junge Marx ist es, der in seinen bedeutenden Artikeln in der „Rheinischen Zeitung" in dieser Frage einen konsequenten revolutionär-demokratischen Standpunkt einnimmt und die „alten Rechte" des werktätigen Volkes von den Privilegien der Ausbeutung scharf unterscheidet[3].

Obwohl wir gesehen haben, daß diese Broschüre keine Änderung von Hegels Standpunkt zeigt, sind die in ihr enthaltenen Anmerkungen Hegels nicht unwichtige Dokumente zu seiner Entwicklung. Wir erwähnen bloß kurz, daß hier der Haß gegen das aristokratische Regime in Bern ebenso scharf, aber durch viele Tatsachen fundiert erscheint wie in dem von uns bereits angeführten Brief an Schelling. Interessant ist weiter, zu sehen, mit welchem Fleiß Hegel ökonomische Tatsachen über die Verhältnisse in Bern, über Steuerwesen usw. gesammelt hat. Man sieht hier ein bißchen in seine Werkstätte hinein und erkennt, mit welch großen Anstrengungen er sein späteres enzyklopädisches Wissen auf allen Gebieten erarbeitet hat. Diese ökonomischen Studien sind aber noch in einer anderen, negativen Bedeutung interessante Dokumente seiner Entwicklung: sie sind nämlich noch rein empirische Tatsachensammlungen mit politischen Kommentaren; der Gedanke einer ökonomischen Verallgemeinerung dieser Tatsachen taucht bei Hegel noch nicht auf[4]. Weiter hat es für uns ein bestimmtes biographisches

[1] D. Mornet: Les origines intellectuelles de la révolution française, Paris 1933, S. 434.

[2] Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels, hrsg. von Mehring, Stuttgart 1913, Bd. III, S. 410f.

[3] MEGA I, 1. Bd., 1. Halbband, S. 271 ff.

[4] Hoffmeister: S. 459 ff.

Interesse, daß Hegel sich hier zum erstenmal mit den englischen Verhältnissen zu beschäftigen beginnt. Er tut es aber hier noch rein unter dem Aspekt seiner Orientierung auf die Politik der Französischen Revolution. Er kommentiert einen Ausspruch von Cart, der gegen die Vorstellung polemisiert, daß die Niedrigkeit der Steuern den Maßstab für das Glück eines Volkes bilde. Cart führt als Gegenbeispiel das von ihm verehrte freie England an, wo das Volk zwar hohe Steuern zahle, aber sich frei und selbst verwalte. Hegel ist mit dieser Theorie einverstanden und führt sogar zu ihrer Bekräftigung das Beispiel der Wirkung der Teetaxe beim Ausbruch des Freiheitskampfes der Amerikaner an, wo seiner Ansicht nach die Taxe an und für sich unbedeutend gewesen ist, aber gerade der Kampf um die Rechte der Selbständigkeit die Revolution ausgelöst hat. Er korrigiert Cart nur in bezug auf die Bewertung der englischen Freiheit. Er spricht von den Repressionen, die in England nach der Französischen Revolution eingetreten sind, von der Übermacht der Regierung dem Parlament gegenüber, von der Suspension des Grundgesetzes und der Beschränkung der persönlichen Freiheiten und staatsbürgerlichen Rechte. Er sagt zusammenfassend: „Durch jene Tatsachen ist denn auch die Achtung der englischen Nation selbst bei vielen ihrer stärksten Bewunderer gesunken[1].

Diese Schrift können wir also als einen in Frankfurt literarisch fertiggestellten Nachklang der Berner Periode ansehen.

Um so auffallender ist die Veränderung seiner Gedankenwelt, seiner Schreibweise, seiner Problemstellungen usw. in den gleichzeitig oder unmittelbar danach entstandenen Fragmenten, die bei Nohl veröffentlicht worden sind[2]. In ihnen ist bereits die Frankfurter Übergangskrise ganz klar sichtbar. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß Hegels Terminologie nie so schwankend und verworren gewesen ist wie in dieser Zeit. Er greift Begriffe auf, experimentiert mit ihnen, deutet sie um, läßt sie wieder fallen usw. Gerade weil jetzt sein Denken die Widersprüchlichkeit des Lebens zu erfassen beginnt, zeigen seine Aufzeichnungen auf den ersten Blick einen verworrenen Knäuel von Widersprüchen. Und zwar bildet der vorerst überwiegend erlebnishafte persönliche Charakter dieses Herantretens an die Wirklichkeit die Grundlage dieser Verworrenheit. Es ist ohne weiteres verständlich, daß gerade diese Verworrenheit die Frankfurter Fragmente Hegels zu einem Tummelplatz der reaktionären Auslegungen, der Versuche, Hegel der reaktionären Mystik der Romantik anzunähern,

[1] Ebd., S. 249.

[2] Diese Fragmente sind leider nicht genau datierbar. Die bei Nohl im Anhang veröffentlichten Fragmente Nr. 7 (Entwürfe zum Geist des Judentums) und Nr. 8 (Moralität, Liebe, Religion) konnte man bis jetzt nicht genau datieren. Nr. 9 (Liebe und Religion) ist Anfang 1797, Anhang 10 (Die Liebe) Ende 1797 geschrieben. Anhang 11 (Glauben und Sein) fällt in das Jahr 1798. Vgl. darüber Nohl: S. 403f.

gemacht hat. Insbesondere das berühmte Buch Diltheys ist darin für die ganze Hegelliteratur der imperialistischen Zeit vorbildlich geworden. Haben diese Interpreten schon aus der Berner Zeit Hegels alle Beziehungen zu den Zeitereignissen und den gesellschaftlichen Problemen nach Möglichkeit entfernt, so wird es niemand überraschen, wenn die Frankfurter Fragmente rein als „Mystischer Pantheismus" (Dilthey) ausgelegt werden. Gerade darum ist es sehr wichtig, den in ihnen vorhandenen — freilich vorerst spärlichen und verworrenen — rationellen Kern, ihre Beziehung zum wirklichen Leben, zu den wirklichen Problemen der bürgerlichen Gesellschaft herauszuschälen.

Indem Hegel, wie wir gesehen haben, jetzt vom Verhältnis des Individuums zur modernen bürgerlichen Gesellschaft ausgeht, steht vor ihm wieder das alte Berner Problem der Positivität. Die Humanisten haben im Kampf gegen die feudal-absolutistische Gesellschaftsordnung die bürgerliche Gesellschaft — selbstverständlich mit sehr vielen Illusionen — als selbstgeschaffene, eigene Welt des Menschen aufgefaßt. Das reale Entstehen der entfalteten bürgerlichen Gesellschaft in Frankreich und England gibt dieser Überzeugung und zugleich diesen Illusionen eine neue Wendung. Noch mehr scheint die Gesellschaft das Resultat, und zwar das immer wieder neugeschaffene Resultat der eigenen Tätigkeit der Menschen zu sein. Zugleich zeigt diese Gesellschaft aber eine ganze Reihe von Erscheinungen, Lebensformen, Institutionen usw., die dem Individuum mit einer toten Objektivität gegenüberstehen, seine persönliche Entfaltung hemmen, die humanistischen Anforderungen des menschlichen Lebens im Individuum und in der Wechselbeziehung der Individuen zueinander ertöten. Die bedeutenden deutschen Humanisten dieser Periode müssen als bürgerliche Ideologen die allgemeinen Grundlagen der so entstandenen bürgerlichen Gesellschaft bejahen. Gleichzeitig stehen sie aber in schärfster Opposition gegen alles Tote und Ertötende in ihr. Diese Opposition, diese Kritik geht aber, wenigstens unmittelbar, niemals über den Horizont der bürgerlichen Gesellschaft hinaus. Im Gegenteil, die grundlegende Tendenz liegt gerade darin, Formen der subjektiven Tätigkeit zu finden, Menschentypen und Lebensformen auszubilden, mit deren Hilfe alles Tote und Ertötende der bürgerlichen Gesellschaft *innerhalb* ihres Rahmens, im Bereich ihres Bestehens aufgehoben werden könnte. Goethes großer Roman „Wilhelm Meisters Lehrjahre" ist die größte dichterische Gestaltung dieser Bestrebungen. Aber auch der erst dreißig Jahre später vollendete „Faust" bezeichnet Goethes lebenslanges Ringen mit diesem Gegensatz von Humanismus und bürgerlicher Gesellschaft auf dem Niveau der damals historisch gegebenen Möglichkeiten. Es ist kein Zufall, daß Puschkin den „Faust" „die Ilias unserer Zeit" genannt hat.

In der Frankfurter Zeit Hegels sehen wir eine Verschiebung seiner Problemstellung der Positivität in dieser Richtung. Die Auseinandersetzung mit der Positivität verlief in Bern rein gesellschafts- und geschichtsphilosophisch: die Positivität erschien Hegel damals als Produkt jener Verfallsperiode der Menschheit, die in seiner Geschichtsphilosophie mit Christentum und bürgerlicher Gesellschaft bezeichnet wurde. Erst die revolutionäre Erneuerung der antiken Republiken hätte nach seinen Anschauungen zu einer Aufhebung der Positivität führen können. Dies aber gründlich und auf einen Schlag, denn nach seinen damaligen Anschauungen haben die antiken Städterepubliken in ihrer Blütezeit nichts der Positivität auch nur Ähnliches enthalten.

Jetzt ist die Frage anders gestellt. Hegel geht vom Leben des Individuums aus. Das Individuum lebt in einer Gesellschaft, die voll von positiven Institutionen, positiven Beziehungen zwischen den Menschen, ja von durch die Positivität ertöteten und zu objektiven Dingen verwandelten Menschen ist. Und seine Frage lautet nicht mehr: wie diese Gesellschaft der Positivität zerschlagen und von einer radikal andersartigen abgelöst werden könne, sondern im Gegenteil: wie das Individuum in dieser Gesellschaft ein menschliches, also die Positivität in sich, in den anderen, in seinen Beziehungen zu den Menschen und Dingen aufhebendes Leben führen könne. Die gesellschaftliche Frage verwandelt sich also in eine individuell-moralische; in die Frage: was sollen wir tun? wie sollen wir leben? -- mit der Grundtendenz, durch diese individuell-moralische Fragestellung zu einer Versöhnung mit der bürgerlichen Gesellschaft, zu einer (eventuell partiellen) Aufhebung ihres positiven Charakters zu gelangen. (Damit kommt Hegel scheinbar in eine größere Nähe zur Kantschen Ethik als in seiner Berner Periode. Wir werden aber später sehen, daß gerade diese Annäherung dazu gedient hat, den wirklichen philosophischen Gegensätzen zwischen Kant und Hegel eine rasche und prägnante Formulierung zu geben.)

Die zentrale Kategorie, mit der Hegel in dieser Periode seine philosophischen Bestrebungen auszudrücken versucht, ist die *Liebe*. Hier taucht beim jungen Hegel wieder eine Kategorie auf, die in gewisser Beziehung an Feuerbach anklingt. (Feuerbach konnte selbstverständlich die damals noch unveröffentlichten Jugendschriften Hegels nicht kennen.) Da bestimmte moderne Philosophen (z. B. Löwith) auf eine angeblich vorhandene Übereinstimmung der Tendenzen zwischen dem jungen Hegel und Feuerbach ein großes Gewicht legen, ist es notwendig, den hier vorhandenen *Gegensatz* hervorzuheben. Denn so verschwommen und problematisch die Liebesethik Feuerbachs auch sein mag, so sehr sie auch, wie Engels überzeugend nachgewiesen hat, in Idealismus umgeschlagen ist, so liegt ihr doch erkenntnistheoretisch das letzten Endes materialistisch gedachte Verhältnis

des Ich zum Du zugrunde. Für Feuerbach ist am Du gerade die materialistische Unabhängigkeit vom Bewußtsein des Ich wesentlich; seine Liebesethik schlägt zwar in idealistische Verstiegenheit, in ein idealistisches Verblassen der Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft um, steht aber erkenntnistheoretisch auf einer materialistischen Grundlage: der Anerkennung der Unabhängigkeit aller Gegenstände (darum auch aller anderen Menschen) vom Bewußtsein des Ich. Bei Hegel dagegen soll durch die Liebe gerade diese Unabhängigkeit gedanklich überwunden werden. Das grundlegende idealistische Gebrechen der Auffassung der Positivität bei Hegel, daß nämlich ihre Überwindung nur durch eine Überwindung der Gegenständlichkeit überhaupt möglich ist, daß also in jeder nicht unmittelbar vom Bewußtsein produzierten Gegenständlichkeit etwas Positives stecken muß, kommt gerade in der überschwenglich mystischen Formulierung der Liebe sehr stark zum Ausdruck. Dadurch muß seine Konzeption der Liebe notwendig ins Religiöse umschlagen. „Die Religion ist eins mit der Liebe. Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns in ihm — und dann ist er doch wieder nicht wir — ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen.“[1]

Wir sehen: die beiden Konzeptionen der Liebe bei Feuerbach und Hegel sind in ihrer erkenntnistheoretischen Begründung einander diametral entgegengesetzt. Dieser Gegensatz darf aber die Tatsache nicht verdunkeln, daß bei keinem dieser bedeutenden Philosophen die Kategorie der Liebe zufällig entstanden ist, und daß sie bei beiden gesellschaftlich ähnliche Grundlagen hat; nur ist infolge der vierzigjährigen Entwicklungszeit der Ökonomie und der Klassenkämpfe in Deutschland ihre gesellschaftliche Bedeutung wieder eine sehr verschiedene. In beiden Fällen ist die Kategorie Liebe einerseits ein verschwommen idealistischer Ausdruck für die humanistische, bürgerlich-revolutionäre Forderung eines vielseitigen, vollentwickelten Menschen, der dementsprechend reiche, entfaltete, vielseitige und menschliche Beziehungen zu seinen Mitmenschen hat. Andererseits äußert sich in der Verschwommenheit, in der idealistischen Verstiegenheit dieser Kategorie die Illusion der Verwirklichbarkeit dieser Bestrebungen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Illusionen bedeuten aber in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts, zur Zeit der bereits erstarkenden proletarischen Befreiungsbewegung, zur Zeit der Entstehung des wissenschaftlichen Sozialismus etwas ganz anderes, als an der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts. Gerade indem die Feuerbach-Anhänger unter den deutschen „wahren Sozialisten“ aus der Liebesethik Feuerbachs sozialistische Konsequenzen ziehen wollen, enthüllen sie alles, was in den Illusionen, die dieser Kategorie zugrunde liegen, beschränkt und reaktionär ist.

[1] Nohl: S. 377.

Diese Illusionen stehen aber in der Zeit, in der der junge Hegel mit diesen Problemen ringt, noch keineswegs in einem derartig scharfen Gegensatz zu den progressiven Tendenzen ihrer Epoche. Wir werden freilich sehen, daß Hegel im Laufe seiner späteren Entwicklung eine viel umfassendere und realere Stellungnahme zur bürgerlichen Gesellschaft erlangen wird. Aber bei aller Mystik und Verworrenheit dieser Frankfurter Stellungnahmen sind diese doch für ihn der notwendige Weg zum Verständnis der Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft gewesen. Und schon dadurch, daß die Liebe bei Hegel einen solchen *Übergangscharakter* hat, ist ihre Bedeutung eine andere geworden.

Dazu kommt, daß das Durchschauen des illusionären Wesens solcher Kategorien, die allgemein humanistische Bestrebungen idealistisch ausgedrückt haben, in dieser Periode in Deutschland objektiv nicht möglich gewesen ist. Im ökonomisch zurückgebliebenen Deutschland konnte die Progressivität der kapitalistischen Entwicklung unmöglich auf rein ökonomischer Grundlage formuliert werden, wie dies die klassische englische Ökonomie getan hat. Die Erkenntnis, daß diese Progressivität in der Entfaltung der materiellen Produktivkräfte liegt, konnte nur in England selbst gewonnen werden. Und auch dort erhält diese Erkenntnis ihre für den bürgerlichen Standpunkt höchste Fassung erst einige Jahrzehnte später, in der Ökonomie Ricardos.

Aber gerade diese höchst entfaltete ökonomische Entwicklung Englands, die die theoretische Höhe der klassischen Ökonomie hervorgebracht hat, hat die Formulierung der Widersprüche und Antagonismen der kapitalistischen Entwicklung in einer bewußt dialektischen Form verhindert. Smith und Ricardo sprechen zwar alle Widersprüche, auf die sie stoßen, mit der unbekümmerten Wahrheitsliebe bedeutender Denker schroff und ungeniert aus; es bekümmert sie sehr wenig, wenn die Feststellung eines Zusammenhanges einem anderen, von ihnen selbst festgestellten Zusammenhang widerspricht; daher sagt Marx mit vollem Recht über Ricardo: „Bei dem Meister entwickelt sich das Neue und Bedeutende mitten im ‚Dünger' der Widersprüche, er arbeitet das Gesetz gewaltsam aus den widersprechenden Erscheinungen heraus. Die Widersprüche selbst, die zugrunde liegen, zeugen von dem Reichtum der lebendigen Unterlage, aus der die Theorie sich herauswindet."[1] Aber die Widersprüchlichkeit ist nur materiell, nur de facto vorhanden, und es steht den klassischen Ökonomen Englands nichts ferner, als in der Widersprüchlichkeit selbst die grundlegende Tatsache des ökonomischen Lebens und darum der Methodologie der politischen Ökonomie zu erblicken.

[1] Marx: Theorien über den Mehrwert, Stuttgart 1921, Bd. III, S. 94.

Das Bewußtsein dieser Widersprüchlichkeit des Lebens ist aber gerade das Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie und Dichtung. Gerade dadurch, daß sie vom Widerspruch zwischen den humanistischen Idealen und der in Deutschland von feudalen Überresten erfüllten bürgerlichen Gesellschaft ausgehen, wird für sie ebenfalls der „Dünger der Widersprüche" zur Grundlage ihrer Problemstellungen und Lösungen. Sie haben hier den ganzen Umkreis des menschlichen Lebens zum Vorwurf, erleben, gestalten, durchdenken alle Widersprüche, die sich aus diesem großen komplizierten Kontext ergeben. Da ihnen die ökonomische Basis dieser Widersprüche nicht klar wird und nicht klar werden kann, verirren sie sich denkerisch in idealistische Konstruktionen. Aber gerade weil diese gedankliche Seite dieser Bewegung philosophisch bewußt vollzogen wird, weil sie von dem lebendigen Erlebnis der Widersprüchlichkeit, des einen Widerspruchs, der sich aus der Lösung des anderen ergibt, ausgehen, führt ihr Weg zu der ersten, freilich idealistischen Formulierung der Dialektik.

Der Gegensatz zwischen dem lebendigen und sich vielseitig entfaltenden Menschen und dem Menschen, der in der bürgerlichen Gesellschaft zum Automaten der Warenbeziehung verzerrt und zum einseitigen „Spezialisten" einer bestimmten engen Funktion der kapitalistischen Arbeitsteilung erniedrigt wird, bildet das Grundthema von Goethes „Wilhelm Meister". Nicht nur am Gegensatz von Wilhelm und seinem Jugendgefährten, dem Kaufmann Werner, wird dieser Gegensatz demonstriert. Er zeigt sich auch in der Darstellung der Kunst, hier des Theaters, wo Goethe die verschiedensten Abarten der verheerenden Wirkung der arbeitsteiligen Spezialisation auf den Menschen mit großer Kunst aufzeigt. Und es ist für die damalige Lage in Deutschland sehr charakteristisch, daß Goethe auch der religiösen Lösung dieser Widersprüche nicht vollständig fernsteht. Das Leben der Stiftsdame (Bekenntnisse einer schönen Seele) gibt eine liebevoll geschilderte Beschreibung einer solchen Lösung der Widersprüche, bei der ein fein gestimmter Mensch mit Hilfe der Religion sich außerhalb des alltäglichen Lebens erhält und die Liebe, die lebendige menschliche Beziehung zu allen anderen Menschen aufrechterhält. Allerdings bedeutet diese Stufe bei Goethe keineswegs den Gipfelpunkt. Im Gegenteil, sie wird, als ein anderes Extrem, dem Aufgehen im Alltagsleben des Kapitalismus kritisch gegenübergestellt. Die Idealgestalten dieses Romans sind gerade diejenigen, die menschliche Lebendigkeit der Liebe mitten im tatkräftigen Eingreifen in den Alltag der bürgerlichen Gesellschaft verwirklichen: Lothario und Natalie.

Der Frankfurter Standpunkt des jungen Hegel erreicht nicht die Höhe dieser Goethischen Anschauung. Bei Hegel spielt in dieser Übergangskrise die religiöse Lösung eine unvergleichlich größere Rolle, sie wird von ihm

viel weniger kritisch betrachtet, sie wird menschlich und historisch viel höher bewertet als bei Goethe. Aber wir werden sehen, daß auch dieser Gegensatz keineswegs so schroff ist, wie er im ersten Augenblick zu sein scheint.

Hegel stellt anfangs mit einer Schroffheit, die ein Erbstück seiner Berner Methodologie ist, das Subjektive, Menschliche und Lebendige dem Objektiven, Toten und Positiven gegenüber. Aber gerade infolge der neuen Fragestellung lösen sich diese schroffen Antagonismen immer mehr in bewegliche und elastische Widersprüche auf. Einerseits wächst dadurch zwar die mystische Dunkelheit seiner Konzeptionen; das Religiöse bleibt in der ganzen Frankfurter Zeit die eigentliche Sphäre des wirklichen Lebens, der wirklichen Lebendigkeit, der wirklichen Aufhebung des Toten und Positiven. Aber andererseits entwickeln sich aus den konkreten Gegenüberstellungen des Subjektiven und Objektiven immer neue, immer kompliziertere Widersprüche, die in eine ganz andere Richtung laufen, als das allgemeine, auf die Religion orientierte philosophische Schema.

Die Feststellung von Engels über den Widerspruch zwischen System und Methode bei Hegel zeigt sich bereits in diesem Frankfurter Übergang. Und zwar gerade in der lange Zeit unbewußt gebliebenen, unbewußt vollzogenen Kritik der religiösen Überwindung der Widersprüche. Hegel sucht, wie wir sehen werden, in der Religion die höchste Form der Liebe, das heißt der von menschlicher Subjektivität durchdrungenen, nicht mehr positiven gesellschaftlichen Wirklichkeit. Jedoch gerade dadurch, daß seine religiösen Vorstellungen sich den christlichen nähern, daß er seine Berner Negation des Christentums aufgibt, treten immer stärker die vom Leben abgewandten, aus dem Leben flüchtenden Züge des Christentums, des religiösen Verhaltens überhaupt vor sein Bewußtsein. Und da sein Hauptstreben gerade darauf gerichtet ist, das Individuum mit der konkreten Wirklichkeit der vorhandenen, der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft zu versöhnen, muß er hierin -- und zwar in gesteigertem Maße -- einen Mangel, eine Schwäche des religiösen Verhaltens erblicken. Diese Schwäche besteht seiner damaligen Konzeption entsprechend darin, daß ein solches religiöses Verhalten des Menschen die Positivität der umgebenden Welt unberührt, unaufgehoben läßt, daß es demzufolge eine Komplementärerscheinung zur Positivität der bürgerlichen Gesellschaft bildet. Die extreme, die religiöse Subjektivität erscheint in dieser Beleuchtung als eine andere Form der Preisgabe der humanistischen Bestrebungen gegenüber der Positivität der Gesellschaft. „Das andere Extrem von dem, von einem Objekte abzuhängen, ist das -- die Objekte fürchten, die Flucht vor ihnen, die Furcht vor Vereinigung, die höchste Subjektivität.“[1]

[1] Nohl: S. 376.

Diese Beurteilung der reinen Subjektivität, der religiösen Flucht vor den Objekten als gleichwertig mit der Positivität wird in der Frankfurter Periode Hegels eine entscheidende Rolle spielen. Durch sie kommt, wie wir sehen werden, der Widerspruch in seine Auffassung des Christentums, insbesondere der des Lebens und der Lehre Jesu hinein. Und noch über die Frankfurter Periode hinaus wird Hegel in Jena den Fichteschen subjektiven Idealismus und den französischen Materialismus als zwei falsche Extreme, die aber gleichermaßen wichtige Zeitströmungen ausdrücken, bewerten.

Vorläufig werden aber daraus noch keine weitgehenden Konsequenzen gezogen. Das Hauptinteresse Hegels ist vorerst nur darauf gerichtet, auf der einen Seite ein scharf kritisches Bild von jenen Menschen zu geben, die der Macht der Positivität in der Gesellschaft der Gegenwart anheimfallen, auf der andern Seite aber die rettende und erlösende Macht der Liebe zu preisen. „Weil diese Liebe um des Toten willen nur mit Stoff umgeben, der Stoff an sich ihr gleichgültig ist ..., so wechseln zwar seine Gegenstände, aber sie fehlen ihm nie ... Daher seine Beruhigung bei Verlust, und sein gewisser Trost, daß der Verlust ihm ersetzt werde, weil er ihm ersetzt werden kann. Die Materie ist auf diese Weise für den Menschen absolut; aber freilich, wenn er selbst nimmer wäre, so wäre auch nichts mehr für ihn, und warum müßte er auch sein? Daß er sein möchte, ist sehr begreiflich; denn außer seiner Sammlung von Beschränktheiten, seinem Bewußtsein liegt ... nur das dürre Nichts, aber in diesem sich zu denken, kann freilich der Mensch nicht ertragen.“[1]

Dieser sehr schwerfälligen und verworrenen Beschreibung des Seelenzustandes des durchschnittlichen Menschen der bürgerlichen Gesellschaft stellt nun Hegel sein Ideal der Liebe gegenüber. Für diesen Menschen der bürgerlichen Gesellschaft besteht die ganze Welt aus undurchdringbaren, unverständlichen, voneinander wie auch vom Menschen mechanisch getrennten Gegenständen, zwischen denen er sich in leerer und ihn selbst unbefriedigender Geschäftigkeit hin und her treibt. Er hat weder zu den Dingen noch zu seinen Mitmenschen, noch auch zu sich selbst eine wirkliche substantielle Beziehung. Die Liebe dagegen ist für Hegel jenes Prinzip, das diese toten Schranken aufhebt und lebendige Beziehungen zwischen den Menschen schafft und dadurch den Menschen für sich selbst auch wirklich lebendig macht. „Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich, und also durchaus füreinander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind ... In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes – als Einiges und das Lebendige fühlt das Lebendige.“[2]

[1] Ebd., S. 378.
[2] Ebd., S. 379.

Es ist für die Kontinuität in Hegels Entwicklung charakteristisch, daß einige Ausdrücke dieser Gegenüberstellung nicht nur aus der Berner Zeit, sondern gerade aus seinen Forster-Exzerpten stammen. So einerseits die Notwendigkeit der Gleichheit zwischen den Liebenden, so andererseits, in der Fortsetzung unseres ersten Zitates, die Wendung, daß der Mensch der bürgerlichen Gesellschaft einer fremden Macht unterworfen ist, um deren Gnade er mit Zittern und Zagen bettelt. Allerdings erfahren diese Ausdrücke eine wesentliche Umdeutung. Die Gleichheit hat bei Forster und in der Zeit der Berner Exzerpte Hegels vor allem eine politische Gleichheit bedeutet. Jetzt kommt es Hegel viel mehr auf die Gleichheit des Verhaltens zur bürgerlichen Gesellschaft an. Der soziale Inhalt der Gleichheit (gleiche Macht) gewinnt aber, wie wir gleich sehen werden, eine neue, für diese Periode charakteristische Problematik: sie hängt von der Gleichheit der materiellen, der ökonomischen Lage der Liebenden ab. Aber das Aufwerfen dieser Frage ist für Hegel vorläufig nur ein zu überwindendes Hindernis auf seinem Wege zu jener Einheit, in der die Liebe alles Trennende zwischen den Menschen aufhebt und eine wirkliche Einheit des Lebens zwischen ihnen stiftet.

Es ist sehr verständlich, daß die reaktionären Neuhegelianer der imperialistischen Periode aus der Tatsache, daß für Hegel zur Zeit seiner Frankfurter Krise Kategorien wie Liebe, Leben usw. im Mittelpunkt seines Denkens gestanden haben, Kapital zu schlagen versuchten. Sie wollen aus Hegel einen romantischen „Lebensphilosophen" machen. Sie verwischen dabei den krisenhaften Übergangscharakter der Frankfurter Zeit, benützen die in ihr auftretenden, später verschwindenden Kategorien dazu, den ganzen Hegel romantisch, „lebensphilosophisch" umzuinterpretieren. Aber abgesehen von der Unzulässigkeit dieser Verallgemeinerung stimmt eine solche Auslegung auch für die Frankfurter Periode als solche nicht. Hegel ist auch in Frankfurt kein Romantiker gewesen. Wir haben die gemeinsamen Züge seiner humanistischen Fragestellungen mit denen Schillers und Goethes auch darum so scharf betont, um den Leser von der Unhaltbarkeit dieser Legende zu überzeugen. Wir werden später im Laufe der Jenaer Zeit sehen können, wie wenig Hegel — im Zentrum der romantischen Bewegung lebend — deren Bestrebungen mitmacht.

Was nun die sogenannte Lebensphilosophie betrifft, so ist aus Hegels späteren Schriften hinlänglich bekannt, daß er sie abgelehnt hat. Schon in Jena kritisiert er scharf und energisch den damaligen typischen Vertreter dieser Richtung, Friedrich Heinrich Jacobi, und diese ablehnende Haltung der „Lebensphilosophie" gegenüber gibt er nie auf. Wenn man aber schon die Frankfurter Fragmente Hegels mit einiger philosophischer Aufmerksamkeit liest, so sieht man, daß er die erkenntnistheoretische Grundthese

der damaligen Lebensphilosophen niemals wirklich akzeptiert hat, nämlich das „unmittelbare Wissen". Freilich kämpft Hegel, wie wir sehen werden, gegen die rationalistische „Reflexionsphilosophie" seiner Zeit, und besonders die Frankfurter Periode ist von der ersten großen Auseinandersetzung mit der Kantschen Philosophie erfüllt. Ebenso wendet sich Hegel am Ende der Frankfurter Periode, wenn seine Konzeption der Positivität historischer und dialektischer geworden ist, gegen den Rationalismus der Aufklärung. All dies bedeutet jedoch keineswegs, daß er die „Lebensphilosophie" seiner Zeit gebilligt hätte. Man darf sich hier von Ausdrücken wie Liebe und Leben nicht irreführen lassen. Der erste Biograph Hegels, Rosenkranz, der zwar Hegels Dialektik oft verflacht und einem Kantianischen subjektiven Idealismus nahegebracht hat, jedoch von den späteren philosophischen Moden noch unberührt sein mußte, sieht viel klarer als die späteren Neuhegelianer, daß das, was Hegel in Frankfurt mit Leben bezeichnet, im Grunde dasselbe ist, was er später, in Jena, Sittlichkeit nennt[1]: die konkrete Totalität der Handlungsweise der Menschen der bürgerlichen Gesellschaft.

Die Liebe wird in der Frankfurter Periode Hegels allerdings der Reflexion gegenübergestellt, jedoch nicht in der antinomischen Weise der damaligen Lehre vom „unmittelbaren Wissen", sondern in dem Sinne, daß die Liebe eine dialektische Aufhebung der Stufe der Reflexion ist. Selbstverständlich kann man von Hegel in der ersten Zeit seines Frankfurter Aufenthalts nicht erwarten, daß dieses dialektische Verhältnis als solches von ihm bewußt gemacht und konsequent durchgeführt worden wäre. Aber aus seinen Aufzeichnungen geht klar hervor, daß ihm sogar der spätere doppelte Sinn des Aufhebens, nämlich auch die Bedeutung des Aufbewahrens in der Darstellung der Beziehung zwischen Reflexion und Liebe vorschwebt. Er sagt: „Diese Einigkeit ist darum vollendetes Leben, weil in ihr auch der Reflexion Genüge geleistet worden ist; der unentwickelten Einigkeit stand die Möglichkeit der Reflexion, der Trennung gegenüber; in dieser ist die Einigkeit und Trennung vereinigt, ein Lebendiges, das sich selbst entgegengesetzt worden war (und sich selbst itzt fühlt), aber diese Entgegensetzung nicht absolut machte. Das Lebendige fühlt in der Liebe das Lebendige. In der Liebe also sind alle Aufgaben, die sich selbst zerstörende Einseitigkeit der Reflexion und die unendliche Entgegensetzung des bewußtlosen, unentwickelten Einigen, gelöst."[2] Solche Stellen sind nicht nur als Widerlegungen der reaktionären Verfälschungen des imperialistischen Neuhegelianismus wichtig, sie bezeichnen zugleich die damalige Entwicklungsstufe Hegels sehr deutlich. Sie zeigen, wie rasch aus dem erlebten Gegensatz zur bürgerlichen Gesellschaft, aus dem erlebten Zwiespalt mit sich selbst,

[1] Rosenkranz: S. 87.
[2] Nohl: S. 379.

der aus diesem Gegensatz entsprang, bei Hegel die Denkelemente der dialektischen Erfassung des Widerspruchs entstanden sind. Er mußte nur zu einem Selbstbewußtsein dessen gelangen, was er in diesen Auseinandersetzungen verworren herausgearbeitet hat, um „auf einmal" als vollendeter Dialektiker auftreten zu können. Die für viele bürgerliche Geschichtsschreiber der Philosophie auffallende „plötzliche" Reife Hegels in Jena findet in diesem Zusammenhang ihre Erklärung.

Aber selbstverständlich vollzieht sich diese Entwicklung zur Dialektik bei Hegel sehr ungleichmäßig und widerspruchsvoll. Die innere Widersprüchlichkeit seiner philosophischen Position kommt im Problem der Reflexion am deutlichsten zum Ausdruck. Er will hier, wie wir gesehen haben, die Liebe als dialektische Aufhebung der Reflexion fassen, d. h. gerade darum als eine höhere Stufe dem „bewußtlosen unentwickelten Einigen" gegenüber, weil sie die Reflexion in sich aufgehoben enthält. Die religiös mystischen Tendenzen gewinnen jedoch bei Hegel oft die Oberhand, und da erscheint die Liebe als eine vollständige, restlose „Vereinigung", aus der jede Spur der Trennung, jede Spur der Reflexion verschwunden ist. Solche einander diametral widersprechenden Lösungen finden wir nicht nur hier am Anfang der Frankfurter Periode Hegels, sondern auch in seinem Systemfragment, das diese ganze Entwicklungsetappe abschließt; wir finden sie nicht nur bei der Liebe, sondern auch beim religiösen Leben, das die Widersprüche der Liebe in seinem damaligen Denken aufheben soll.

Die Art, wie in der hier zitierten Stelle eine vorläufig unbewußte dialektische Lösung der Beziehung zwischen Reflexion und Leben gesucht wird, ist aber auch noch in einer anderen Hinsicht charakteristisch und beleuchtet zugleich die sozialen Gründe des tiefgehenden Gegensatzes zwischen Hegel einerseits und den damaligen Romantikern und „Lebensphilosophen" andererseits. Wenn Hegel in der Frankfurter Periode das Leben nicht als etwas Unmittelbares nimmt, sondern als eine Zielsetzung, die erst nach der Aufhebung der Reflexion (auch im Sinne ihrer Aufbewahrung) verwirklicht werden kann, so meint er damit eine philosophische Rettung der humanistischen Ideale *in* der kapitalistischen Gesellschaft, eine solche Entwicklung oder Umwandlung der kapitalistischen Gesellschaft, die derartige menschliche Beziehungen möglich macht. Seine Betonung der Notwendigkeit der Aufbewahrung der Reflexion in deren Aufhebung bedeutet, daß er weder gesellschaftlich einem primitiven vorkapitalistischen Gesellschaftszustand zustrebt (wie die reaktionären Romantiker), noch die wirkliche Erfüllung des Lebens und seine gedankliche Erfassung außerhalb dieser gesellschaftlichen Beziehungen, „unabhängig" von ihnen, sie gewissermaßen gedanklich von sich abschüttelnd, sie vollständig hinter sich lassend, sich vorstellt. (Wie dies in der „intellektuellen Anschauung" Schellings der Fall ist.) Es

ist klar, und die spätere Entwicklung der deutschen Philosophie zeigt es sehr deutlich, daß diese beiden Hegel gegenüberstehenden Tendenzen trotz zeitweiliger heftiger Polemik gegeneinander gesellschaftlich einem und demselben Ziele zustreben: nämlich die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft dadurch zu lösen, daß man sie in einen primitiveren, vorkapitalistischen Zustand zurückzuführen bestrebt ist (Philosophie der Restauration). Wir haben bereits über die Illusionen Hegels viel gesprochen und werden sie später, wenn sie gesellschaftlich konkreter hervortreten, konkreter und schärfer kritisieren. Aber alle diese Illusionen können nicht irgendeinen Zusammenhang zwischen Hegel und den reaktionären Restaurationstendenzen seiner Zeit konstituieren. Mit allen seinen Illusionen geht Hegel gesellschaftlich und darum philosophisch einen vollständig entgegengesetzten Weg.

Diese Beziehung Hegels zur bürgerlichen Gesellschaft kommt dort ganz deutlich zum Ausdruck, wo er in der Analyse der Liebe die verstiegenen religiösen Verallgemeinerungen und die erlebnishaften Verschwommenheiten verläßt und die Realisierung der Liebe in der Welt der Wirklichkeit untersucht. Hier stößt er nun sofort auf das Problem von Besitz und Eigentum. Erinnern wir uns daran, daß er in Bern zu diesen Problemen nur eine ganz allgemein gesellschaftlich-historische Stellung eingenommen hat: die verhältnismäßige Gleichheit des Eigentums war die ökonomische Grundlage der republikanischen Freiheit im Altertum, die wachsende Ungleichheit in der Spätantike die des späteren Niedergangs, der Korruption des antiken Citoyen zum modernen Bourgeois, zum „Privatmenschen". Jetzt ist Hegel gezwungen, sich mit den Problemen des Eigentums konkreter auseinanderzusetzen. Dies geschieht vorerst — dem allgemeiner Charakter der Frankfurter Periode entsprechend — unmittelbar erlebnishaft und primitiv. Wir wissen zwar, daß Hegel bei seinen historisch-politischen Studien auch ökonomische Tatsachen gesammelt und kennengelernt hat; aber dies war vorläufig nur noch eine empirische Sammlung von Tatsachen, aus denen unmittelbare politische Konsequenzen gezogen wurden. Dieser Einstellung entsprechend, betrachtet er vorerst das Eigentum in seinen unmittelbaren Einwirkungen auf das seelisch-moralische Leben des einzelnen Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft. Das heißt, er sieht im Eigentum etwas rein Totes und Positives, das mit keinerlei lebendiger subjektiver Tätigkeit organisch verknüpft werden kann. Die Beziehung von Arbeit und Eigentum liegt in diesen Jahren noch nicht in seinem Gesichtskreis. Er sieht im Eigentum nur ein Genuß- oder höchstens ein persönliches Machtmittel.

Es ist klar, daß das so verstandene Eigentum mit der sehr abstrakten Subjektivität seiner damaligen Konzeption der Liebe in keinen wirklich

lebendigen Zusammenhang gebracht werden konnte. Um so interessanter ist es, daß Hegel schon jetzt bemüht ist, einen solchen Zusammenhang herzustellen. Er sieht, daß die Liebe sich in der konkreten bürgerlichen Gesellschaft verwirklichen muß, also unter Menschen, die entweder Eigentum haben oder nicht haben, und deren Eigentum in den meisten Fällen von verschiedener Größe ist. Und obwohl er in Besitz und Eigentum etwas Totes und Positives, also dem Leben und der Liebe diametral Entgegengesetztes sieht, untersucht er doch die so entstehenden Wechselbeziehungen. „Außerdem aber stehen die Liebenden noch mit vielem Toten in Verbindung, jedem gehören viele Dinge zu, d. h. es steht in Beziehung mit Entgegengesetzten, die auch für das Beziehende selbst noch Entgegengesetzte, Objekte sind; und so sind sie noch einer mannigfaltigen Entgegensetzung in dem mannigfaltigen Erwerb und Besitz von Eigentum und Rechten fähig ... und wenn der Besitz und Eigentum einen so wichtigen Teil des Menschen, seiner Sorgen und Gedanken ausmacht, so können auch Liebende sich nicht enthalten, auf diese Seite ihrer Verhältnisse zu reflektieren ...“[1] Bei der Primitivität dieser ökonomischen Konzeption und bei dem psychologischen Charakter der untersuchten Beziehungen zwischen Mensch und Eigentum kann Hegel jetzt noch nicht weiter als zu einem oberflächlichen Kompromiß kommen. Dabei ist nur wichtig, daß er die Unvermeidbarkeit dieses Problems eingesehen, die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit ihm sich vorgenommen hat. Die Lösung, die er jetzt zu finden meint, ist die Gütergemeinschaft zwischen den Liebenden.

Es ist aber für die realistische Nüchternheit Hegels wiederum charakteristisch, daß er eine Ahnung davon hat, daß diese Lösung nur eine Scheinlösung ist. In einer Randbemerkung zu der eben zitierten Stelle sagt er über die Gütergemeinschaft der Liebenden: „Durch jene Nichtabsonderung des Eigentums ... täuscht die Gütergemeinschaft mit einem Schein der völligen Aufhebung der Rechte, im Grunde ist auch ein Recht an dem Teil des Eigentums, der nicht unmittelbar gebraucht wird, nur benutzt wird, beibehalten, nur wird davon stille geschwiegen. In der Gütergemeinschaft sind die Sachen kein Eigentum, aber es ist in ihr das Recht, das Eigentum an einem Teil derselben versteckt.“[2] Hegel sieht also, daß die Aufhebung der Positivität des Eigentums durch die Gütergemeinschaft der Liebenden keine wirkliche Aufhebung ist.

Die hier zutage tretende realistische Nüchternheit, die unbefangene Kritik und Zerstörung der eigenen verstiegenen und überspannten Konzeptionen kommt auch darin zum Ausdruck, daß Hegel das Momentane, das Punktuelle der Liebe selbst zuweilen klar sieht. „Dieses Vereinigte aber

[1] Nohl: S. 381f.
[2] Ebd., S. 382.

ist nur ein Punkt, der Keim, die Liebenden können ihm nichts zuteilen, daß in ihm ein Mannigfaltiges sich befände; denn in der Vereinigung ist nicht ein Entgegengesetztes behandelt worden, sie ist rein von aller Trennung; alles, wodurch es ein Mannigfaltiges sein, ein Dasein haben kann, muß das Neugezeugte selbst in sich gezogen, entgegengesetzt und vereinigt haben."[1] Man sieht: bei aller Zentralität, die Hegel in dieser Periode der Kategorie der Liebe gibt, ist er doch weit entfernt von ihrer romantischen Verherrlichung. Er sieht in ihr den Gipfelpunkt des Lebens, die wirkliche Überwindung alles Toten und Positiven in der Welt, er sieht aber zugleich, daß auf dieses Gefühl keine höhere Wirklichkeit basiert werden kann, die der Positivität der bürgerlichen Gesellschaft real entgegengestellt werden könnte. Im Verlaufe der späteren Frankfurter Entwicklung behandelt er diesen Mangel der Liebe als einen Mangel an Objektivität. Er will der toten Objektivität der Welt des Positiven eine unpositive lebendige Objektivität gegenüberstellen. Der alte Gegensatz der zwei Perioden wird hier zum inneren Gegensatz innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Aus dieser Fragestellung entspringt dann das Frankfurter Bestreben Hegels, über die bloße lebendige Subjektivität der Liebe die lebendige Objektivität der unpositiven Religion zu erheben. Über die Widersprüche, die sich aus dieser Konzeption ergeben, werden wir später sprechen. Hier müssen wir nur hervorheben, daß Hegel an dieser Stelle eine andere Lösung für die subjektive Unerfülltheit der Liebe sucht und findet, eine Lösung, die dann in seinen späteren gesellschafts-philosophischen Schriften die ausschlaggebende bleiben wird: nämlich die Liebe als Grundlage von Ehe und Familie. Er sagt in unmittelbarem Anschluß an die eben zitierten Zeilen: „Und so ist nun: das Einige, die Getrennten und das Wiedervereinigte. Die Vereinigten trennen sich wieder, aber im Kind ist die Vereinigung selbst ungetrennt worden." Und an das Wort „Wiedervereinigte" fügt er die Anmerkung hinzu: „Das Kind ist die Eltern selbst."[2] Hier ist, wie wir sehen, die Hegelsche Theorie von der Familie als Zelle der bürgerlichen Gesellschaft im Keime enthalten.

Wir sehen also in diesen ersten Frankfurter Entwürfen Hegels, wenn auch in sehr widerspruchsvoller und verworrener Weise, die ersten Umrisse seiner späteren Auffassung der bürgerlichen Gesellschaft. Besser gesagt, wir sehen jene Tendenzen und Forderungen im jungen Hegel entstehen, die ihn später zu der von ihm erreichten Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft geführt haben. Wir werden sehen, daß der leitende Grundgedanke in der Entwicklung Hegels der ist: zwischen der scheinbar toten Objektivität der Gegenstände und Institutionen der Gesellschaft einen dialektischen Zusammenhang zu finden, und zwar in einer solchen Weise, daß die Objektivität aller

[1] Ebd., S. 381.
[2] Ebd., S. 381.

Gegenstände ihren toten Charakter verliere und als Voraussetzung und Resultat der Aktivität des Subjekts erscheine; daß Gesellschaft und Geschichte von der Philosophie als eigene Welt der Menschen, als Produkt ihrer eigenen Tätigkeit aufgefaßt werden. Dazu sind jetzt nur die ersten, sehr bescheidenen und ziemlich dunkeln Ansätze vorhanden, und zwar sowohl in inhaltlicher wie in methodologischer Hinsicht. Die Kenntnisse Hegels von der Struktur der modernen bürgerlichen Gesellschaft sind noch sehr vage, sehr empiristisch, noch weit entfernt von einer Einsicht in die ihnen immanente Gesetzmäßigkeit. Und in vollständiger Parallelität dazu besteht seine Methodologie nur noch in einem unklaren Suchen der lebendigen Zusammenhänge zwischen Subjekt und gesellschaftlicher Objektwelt. Ahnungen der dialektischen Zusammenhänge tauchen immer wieder auf, verlieren sich aber im mystischen Nebel der Religion.

Das herrschende Prinzip dieser Zeit bleibt noch die starre Entgegensetzung von Subjekt und Objekt – freilich mit dem leidenschaftlichen Verlangen, diese starre Dualität zu überwinden. Hegel sucht vom Anfang der Frankfurter Zeit an eine Fassung der Aktivität des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft zu finden, die seinen humanistischen Idealen entspricht und doch zu einer Aktivität *innerhalb* der bürgerlichen Gesellschaft führt. Die bürgerliche Gesellschaft soll durch diese philosophische Formulierung von innen und nicht durch ein von außen in sie hineingetragenes Prinzip belebt, aus jener toten Maschinerie, als welche sie unmittelbar erscheint, zu etwas Lebendigem gemacht werden. Dieser Weg vom Toten zum Lebendigen ist aber, wie wir gesehen haben, schon von allem Anfang an ein Weg des Aufdeckens der Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft, freilich ein Aufdecken der Widersprüche mit der Absicht, diese im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft aufzuheben. Das ist der Weg, auf dem Hegel die Versöhnung des Menschen, der humanistischen Ideale mit der bürgerlichen Gesellschaft erstrebt, und wir können hier gleich am Anfang, beim ersten Auftauchen dieser Probleme sowohl die starken wie die schwachen Seiten der Hegelschen Auffassung der Gesellschaft klar erblicken.

Die gegenwärtige Tendenz Hegels zur Lebendigkeit muß bei ihrer gefühls- und erlebnismäßigen Verschwommenheit notwendigerweise immer wieder ins Religiöse umschlagen. Wir haben bereits die starke Annäherung Hegels an das Christentum im Gegensatz zu dessen schroffer Ablehnung in Bern feststellen können. Wenn, wie wir angeführt haben, für Hegel jetzt die Liebe identisch mit der Religion ist, oder, wie Hegel es bald formulieren wird, die Liebe einen Weg zur Religion bildet, so hat diese Tendenz unzweifelhaft eine Richtung auf die Versöhnung mit dem Christentum. Auch hier hat Hegel in seiner Frankfurter Krise einen Weg eingeschlagen, den er

sein ganzes Leben lang fortsetzen wird. Es wäre aber falsch, jene reaktionären Interpretationen seiner Philosophie, die bereits mit dem rechten Flügel der unmittelbaren Schüler begonnen haben, ganz wörtlich zu nehmen, nämlich daß Hegel vorbehaltlos ein Philosoph des protestantischen Christentums war oder geworden ist. (In der letzten Zeit vertrat besonders Georg Lasson leidenschaftlich diese Auffassung und kritisierte einen jeden sonst noch so reaktionären Neuhegelianer, der diese protestantische Religiosität „unterschätzt" hat.)

Die Stellung Hegels zur christlichen Religion ist nie eindeutig, widerspruchslos und vorbehaltlos gewesen. Wir werden im Laufe der Untersuchung der Frankfurter Periode sehen, daß er zu einer großen Auseinandersetzung mit dem Christentum und hauptsächlich mit der Persönlichkeit seines Begründers, mit Jesu, getrieben wird, daß die religiösen Kategorien des Christentums für sein ganzes Denken eine außerordentlich große Rolle spielen. Wir werden aber gleichzeitig sehen, daß diese Auseinandersetzung mit der Feststellung eines unlösbaren, tragischen Widerspruchs im Leben und in der Lehre Jesu endet, daß das damalige Gipfeln des Hegelschen Systems im Religiösen keineswegs ohne weiteres eine Identität mit dem Christentum beinhaltet. Im Gegenteil, noch in Jena werden wir geschichtsphilosophischen Entwürfen Hegels über die Entwicklung der Religionen begegnen, die über das Christentum hinausführen und auf das Kommen einer neuen, einer dritten Religion hinzielen. Im Zusammenhang mit der Analyse dieser späteren Stellungnahmen Hegels zum Christentum und zur Religion überhaupt werden wir — wenigstens kurz andeutend — die Zwiespältigkeit auch seiner allerspätesten Stellungnahmen zu diesen Problemen beleuchten. Für das Verständnis der jetzigen Entwicklungsstufe der Hegelschen Philosophie genügt es also, wenn wir einerseits diese widerspruchsvolle Form der Annäherung an das Christentum, das Aufgeben der schroffen Negation des Christentums in der Berner Periode feststellen und andererseits darauf hinweisen, daß das, was Hegel während der ganzen Frankfurter Periode in der Religion, im Prinzip des Religiösen sucht, eben die lebendige Einheit der Widersprüche, also nach seiner nunmehr sich immer mehr konsolidierenden Anschauung die höchste Form des Lebens ist. Aus dem widerspruchsvollen Charakter dieser Konzeption folgt die Grundtendenz seiner Frankfurter Systematisation: die Tendenz, die Philosophie in Religion aufzuheben. (Die Umkehrung dieses Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion ist eine der wichtigsten Änderungen, die sich im Denken Hegels während der Jenaer Zeit vollzogen haben.)

Diese Änderung von Hegels Verhalten zur christlichen Religion hat nicht unwichtige Folgen für den allgemeinen Charakter seiner geschichtsphilosophischen und allgemein philosophischen Konzeptionen. Wir heben

nur einige der wichtigsten Momente hervor. Wie erinnerlich, ist es das Schema der historischen Entwicklung für Hegel in Bern, daß sich aus dem Verfall der antiken republikanischen Freiheit die Niedergangsperiode des Christentums entwickelt. Der jüdische Ursprung des Christentums spielt dabei die untergeordnete Rolle eines historischen Anlasses. Entscheidend ist die politische, ökonomische und moralische Zersetzung des römischen Imperiums. Das Judentum als Hervorbringer der Religion der neuen Weltepoche wird nur als ein Volk von ähnlicher Verdorbenheit behandelt, das deshalb in der Lage war, eine Religion für die Bedürfnisse der allgemeinen menschlichen Verkommenheit zu produzieren. Es ist verständlich, daß für Hegel jetzt die Entstehungsgeschichte des Judentums ein selbständigeres Interesse bietet; er beginnt die Verbundenheit und die Gegensätzlichkeit zwischen Judentum und Christentum eingehender zu studieren. Diese Ausdehnung seines historischen Interessenkreises ist der erste Ansatz zur späteren Geschichtsphilosophie, die der Geschichte der Antike eine breite Behandlung des Orients voranstellt.

In den ersten Jahren der Frankfurter Periode ist freilich diese Behandlung der orientalischen Welt noch sehr wenig wirklich historisch. Sie ist mehr eine geschichtsphilosophische Analyse der jüdischen Überlieferungen aus der Bibel als eine wirkliche Geschichte. Trotzdem tauchen hier einige Gesichtspunkte auf, die für den späteren Ausbau von Hegels historischen Anschauungen bedeutsam werden. So geht Hegel bei der Analyse des Judentums davon aus, daß für dieses Volk die „Entzweiung mit der Natur" im Gegensatz zum Griechentum typisch sei. Abgesehen davon, daß wir hier einen Keim der späteren Auffassung des Orients durch Hegel vor uns haben, zieht er daraus eine sehr merkwürdige, freilich vorerst rein aphoristisch bleibende Forderung. Er sagt nämlich, diese Entzweiung „zieht notwendig den Ursprung von Staat usw. nach sich"[1].

Es ist nämlich für die spätere Geschichtskonzeption Hegels sehr wichtig, daß bei ihm der Staat erst auf einer bestimmten Höhe der gesellschaftlichen Widersprüche *entsteht*. In Bern galt ihm gerade der antike Staat als das Produkt einer Periode ohne innere gesellschaftliche Widersprüche, und das Entstehen, die Verschärfung dieser Widersprüche führte zum Verfall des Staates. Hier ist der Keim der späteren entgegengesetzten, dialektischeren und historischeren Auffassung da, wenn auch der Gegensatz vorläufig nur ein methodologisch starrer, inhaltlich sehr mystifizierter ist.

[1] Nohl: S. 368. Hier sei nur kurz erwähnt, daß diese Fragmente Hegels in einer kurzen historischen Aufzeichnung aus der Berner Periode, veröffentlicht bei Rosenkranz, S. 515f., einen Vorläufer haben. Die dort skizzierten Anschauungen über das Wesen des Orients aber haben für die Berner geschichtsphilosophischen Konstruktionen Hegels keinerlei Konsequenzen gehabt und wurden deshalb von uns nicht näher untersucht.

Noch deutlicher tritt die Wandlung von Hegels Anschauungen über die geschichtliche Rolle des Staates, über die Beziehung der Bürger zum Staate an einer anderen Stelle desselben Fragmentes über den „Geist des Judentums“ hervor. Wir müssen, um diese Wandlung ganz zu verstehen, wieder an die Berner Anschauungen Hegels erinnern. Damals haben die Bürger nur dann eine Beziehung zum Staate gehabt, wenn diese die freie Hingabe des Citoyen an die demokratische Republik gewesen ist. Hegel charakterisiert die Verfallsperiode des Staates gerade dadurch, daß in ihm der Despotismus herrscht und die Bürger als reine Privatmenschen gar keine Beziehung zum Staate haben können. Auch jetzt hebt er den schroffen Gegensatz zwischen antiken Republiken und jüdischer Theokratie energisch hervor, sagt aber über die Entwicklungsperiode des Judentums, die mit der Errichtung des Königreichs beginnt, folgendes: „Von tätigem Interesse am Staat war der einzelne ganz ausgeschlossen; ihre politische Gleichheit als Bürger war das Gegenteil republikanischer Gleichheit, es war nur die Gleichheit der Unbedeutsamkeit. Erst unter den Königen entstand mit der Ungleichheit, die mit ihnen eintreten mußte, doch eine Beziehung auf den Staat in vielen Untergeordneten, für viele eine Bedeutsamkeit in Rücksicht der unteren und für mehrere wenigstens die Möglichkeit, eine solche zu erlangen.“[1] Auch diese Stelle ist hinreichend verschwommen. Es geht aber aus ihr doch so viel hervor, daß nach Hegels neuen Anschauungen gerade aus der sich verschärfenden Ungleichheit der politischen und sozialen Stellung der Bürger unter dem Königreich eine stärkere Beziehung zum Staat entspringt, als die frühere abstrakte Gleichheit unter der primitiven Theokratie gewesen ist.

Mit anderen Worten bedeutet dies so viel, daß Hegel anfängt, die im Laufe der Geschichte entstehenden Stände und Klassen in bezug auf das Verhältnis der Bürger zum Staate als wesentlich und bestimmend zu werten. In Bern hat er in jeder ständischen Differenzierung einen Moment der Zersetzung und des Zerfalls des Staates erblickt. Jetzt, wo er um das gedankliche Verständnis der modernen bürgerlichen Gesellschaft ringt, muß er selbstverständlich die reale Verbindung zwischen der Differenzierung der Gesellschaft in Stände und Klassen als ein grundlegendes Moment des Staates verstehen. Diesen Schritt vollzieht Hegel erst in der Jenaer Periode; eine für ihn endgültige Fassung erhält dieser Zusammenhang noch viel später, in der „Rechtsphilosophie“ (1821). Aber gerade darum ist es sehr wichtig, darauf hinzuweisen, daß der erste Keim dieser Anschauung bei Hegel sofort bei seiner jetzigen Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Gesellschaft auftaucht.

Unser eben angeführtes Zitat zeigt, daß die Bewertung des antiken poli-

[1] Nohl: S. 370.

tischen Lebens bei Hegel unverändert aus der Berner Periode übernommen wurde. Sie wird sich auch im Laufe der späteren Entwicklung nicht mehr ändern, nur die Stelle, die Hegel der Antike in der geschichtlichen Entwicklung zuweist, wird eine andere; immer stärker wird er die Antike als unwiederbringlich vergangen betrachten, parallel damit, daß er die konkreten Bedingungen der modernen Gesellschaft in ihrer Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit gedanklich erfaßt.

In der Frankfurter Zeit dringt aber die allgemein vorherrschende religiöse Stimmung auch in die Auffassung der Antike ein. Indem Hegel seine religiöse, nicht positive Objektivität sucht, greift er auch auf die antike Religion zurück und sieht in ihrer Naturbelebung ein Vorbild für seine Bestrebungen. Aber interessanter als diese Verschiebung der Betonungen ist, daß er, von der Analyse dieses Zusammenhanges ausgehend, die Probleme der Einheit von Notwendigkeit und Zufälligkeit, von Subjekt und Objekt aufzuwerfen versucht. „Wo Subjekt und Objekt – oder Freiheit und Natur so vereinigt gedacht wird, daß Natur Freiheit ist, daß Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind, da ist Göttliches – ein solches Ideal ist das Objekt jeder Religion. Eine Gottheit ist Subjekt und Objekt zugleich, man kann nicht von ihr sagen, daß sie Subjekt sei im Gegensatz gegen Objekte oder daß sie Objekte habe – Die theoretischen Synthesen werden ganz objektiv, dem Subjekt ganz entgegengesetzt – Die praktische Tätigkeit vernichtet das Objekt, und ist ganz subjektiv – nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht, und wird nicht beherrscht – Diese Liebe von der Einbildungskraft zum Wesen gemacht, ist die Gottheit ... Jene Vereinigung kann man Vereinigung des Subjekts und Objekts, der Freiheit und Natur, des Wirklichen und Möglichen nennen."[1]

Man sieht hier, wie aus dem allerersten Versuch Hegels, dialektische Probleme zu formulieren, gleich die in der deutschen Philosophie charakteristische Form des objektiven Idealismus, das identische Subjekt-Objekt emportaucht. Auch terminologisch berühren sich diese Ausführungen Hegels mit den Versuchen Schellings, die Fichtesche Konzeption der Erkenntnistheorie, sie im wesentlichen aufbewahrend, doch zu einer objektiven Dialektik weiterzuentwickeln. Es ist dabei nicht allzu wesentlich, wieweit Hegels damalige Gedankengänge von Schellings Schriften beeinflußt waren oder spontan in dieselbe Richtung gingen. Denn von jenen Fragestellungen aus, die im klassischen Idealismus Deutschlands zum absoluten Idealismus geführt haben, war die Konzeption des identischen Subjekts-Objekts eine unvermeidliche Notwendigkeit. Es kommt nur darauf an, wie die Aufhebung des Subjekts und des Objekts in dieser höheren Einheit auf-

[1] Nohl: S. 376.

gefaßt wird. Dies entscheidet, ob sich der absolute Idealismus ganz in religiöser Mystik verliert (der Entwicklungsgang Schellings), oder aber ob dieser idealistischen Mystik ein großes Terrain von dialektischer Wirklichkeitserfassung abgerungen wird dadurch, daß die lebendigen Widersprüche möglichst energisch herausgearbeitet und im Aufgehobensein erhalten bleiben. Der Kampf dieser beiden Tendenzen erfüllt die ganze Entwicklung Hegels. Der Einfluß Schellings auf ihn bringt nur die zeitweilige Bestärkung der einen, der rückständigen Tendenz mit sich. Die Polemik gegen Schelling, die Loslösung von ihm ist wiederum nur der Triumph der anderen, jedoch ein Sieg, der im Rahmen des absoluten Idealismus niemals ein vollständiger sein kann.

Jedenfalls sieht man schon in diesen Fragmenten eine derartig intensive Beschäftigung mit philosophischen Problemen, wie wir sie in Bern nicht gesehen haben. Es ist dabei für den jetzigen Zustand des Hegelschen Denkens sehr charakteristisch, daß seine Konzeption der Objektivität außerordentlich schwankend geworden ist, daß er mit den verschiedensten Formulierungen der Objektivität ringt, ohne zu einer endgültigen Lösung gelangen zu können. Es ist z. B. interessant, daß er in der eben angeführten Stelle jene Religiosität, die nach seiner Auffassung dazu bestimmt ist, die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt aufzuheben, rein subjektiv faßt. Es ist eine Art von Hineintragung der Subjektivität – durch die Einbildungskraft, sagt Hegel – in die Objekte; also etwas, was konsequent zu Ende gedacht, an der Objektivität nichts zu ändern vermag. Dieses Schwanken drückt sich vor allem darin aus, daß Hegel in der Religion, im Leben ein Sein sucht, das höher sein soll als alle Vorstellungen und Begriffe, ein Sein, das alle Einseitigkeiten und Starrheiten der Reflexion aufheben und dadurch korrigieren soll.

Beim Ringen mit diesem Gedankenkomplex stößt Hegel auf die Unabhängigkeit des Seins vom Bewußtsein, da er aber seine idealistische Erkenntnistheorie für keinen Augenblick aufgibt, kann er daraus keine fruchtbaren Folgerungen ziehen. „Diese Unabhängigkeit, die Absolutheit des Seins ist es, woran man sich stößt; es soll wohl sein, aber dadurch daß es ist, sei es deswegen nicht für uns; die Unabhängigkeit des Seins soll darin bestehen, daß es ist, es sei nun für uns oder nicht für uns, das Sein soll etwas schlechthin von uns Getrenntes sein können, in dem es nicht notwendig liege, daß wir mit ihm in Beziehung kommen." Aus diesen Voraussetzungen zieht nun Hegel ganz verschiedene Konsequenzen. Er sagt früher: „Glauben setzt ein Sein voraus", und will nun einerseits die Priorität des Seins dem Denken gegenüber nachweisen, zugleich jedoch im Glauben jenes höhere religiöse Prinzip entdecken, mit dessen Hilfe die objektiv-idealistische Einheit hergestellt werden könne.

Darum sagt er, „das was ist, *muß* nicht geglaubt werden, aber was geglaubt wird, muß *sein*“[1].

Diese Gedankengänge sind außerordentlich verworren. Jedenfalls ist aber aus ihnen ersichtlich, daß die erkenntnistheoretischen Fragen, die Fragen der Objektivität für Hegel bereits in Fluß geraten sind. Und es ist außerordentlich interessant, festzustellen, daß die ersten Keime der späteren dialektischen Abstufungen des Seins (Sein, Dasein, Existenz usw.) gerade im Zusammenhang mit den eben zitierten Gedankengängen zum erstenmal bei Hegel auftauchen. Selbstverständlich in einer noch sehr wenig geklärten, auf den dialektischen Begriff gebrachten Form. Es ist aber für die Entwicklungsgeschichte von Hegels Denken sehr bezeichnend, daß diese Probleme im Zusammenhang mit dem Berner Zentralproblem, mit der Positivität auftauchen. Der Zusammenhang zwischen Positivität als gesellschaftlichem Problem und Objektivitätsfrage, Gegenständlichkeitsfrage in der Philosophie, der in Bern nur unbewußt und instinktiv vorhanden war, fängt an, für Hegel ein Problem zu werden. Und es ist keineswegs zufällig, daß parallel damit auch die alte Konzeption der Positivität in Fluß gerät, daß auch hier die Widersprüche aufzutauchen beginnen.

Hegel gibt zwar in Frankfurt eine Bestimmung der Positivität, die ganz genau der Berner Auffassung entspricht[2]. Aber im Laufe der späteren konkreteren Untersuchungen konkretisiert sich dieser Begriff, erhält er eine bewußte philosophische Formulierung, und damit wird zugleich seine Fassung elastischer, als sie in Bern gewesen ist. Wir haben auf der ganzen Linie gesehen, daß Hegel jetzt eine seiende, eine lebendige Vereinigung der Gegensätze, der Entgegensetzungen des Lebens erstrebt. Die Positivität erscheint nun für ihn in diesem Zusammenhang als eine *falsche* Form der Vereinigung. „Wenn da, wo in der Natur ewige Trennung ist, wenn Unvereinbares vereinigt wird, da ist Positivität.“[3] Und in Ergänzung der früher zitierten Gedanken über Glauben und Sein formuliert er nun die Positivität folgendermaßen: „Ein positiver Glaube nun ist ein solcher, der statt der einzig möglichen Vereinigung eine andere aufstellt; an die Stelle des einzig möglichen Seins ein anderes Sein setzt; der also die Entgegengesetzten auf eine Art vereinigt, wodurch sie zwar vereinigt, aber unvollständig, d. h. nicht in der Rücksicht vereinigt sind, in der sie vereinigt sein sollen.“[4]

Es ist nun auch interessant, zu beobachten, wie sehr hier Hegel, ebenso wie früher bei der Unabhängigkeit des Seins vom Bewußtsein, an die Grenze des Idealismus getrieben wird, dort aber sofort in entgegengesetzter

[1] Nohl: S. 383.
[2] Ebd., S. 364.
[3] Ebd., S. 377.
[4] Ebd., S. 383.

Richtung Kehrt macht und sich der Subjektivität in die Arme wirft. Denn wenn man die eben zitierte Stelle aufmerksam liest und dabei im Auge behält, daß für Hegel „Leben" die Vereinigung der Entgegensetzungen im Sein ist, so ist es klar, daß ihm bei dieser Konzeption der Positivität eben etwas vorschwebt, was – materialistisch ausgedrückt – der unrichtigen Widerspiegelung der objektiven Zusammenhänge entsprechen würde. Im entscheidenden Augenblick macht er aber eine Wendung von 180 Grad und fügt das „Sollen" ein, wodurch es ganz unverständlich wird, womit nun die gedanklichen Vereinigungen des positiven Glaubens übereinstimmen oder nicht übereinstimmen sollen. Dieses Schwanken ist auch darin sichtbar, daß er im Anschluß an die eben zitierten Gedankengänge folgendes über die Positivität sagt: „Der positive Glaube fordert Glauben an etwas, das nicht ist."[1] Und er verstärkt diese Formulierung noch dadurch, daß er bei der Gegenüberstellung von positivem und nicht-positivem Glauben den Gegensatz auf den von Vorstellung und Sein zuspitzt. „In der positiven Religion ist das Seiende, die Vereinigung nur eine Vorstellung, ein Gedachtes – ich glaube, daß es ist, heißt, ich glaube an die Vorstellung, ich glaube, daß ich mir etwas vorstelle, ich glaube an etwas Geglaubtes (Kant, Gottheit); kant. Philosophie – positive Religion (Gottheit heiliger Wille, Mensch absolute Negation; in der Vorstellung ist vereinigt, Vorstellungen sind vereinigt – Vorstellung ist ein Gedanke, aber das Gedachte ist kein Seiendes –)."[2] Diese Auffassung von der Positivität als bloßer Vorstellung wird Hegel im Laufe der weiteren Konkretisierung dieses Begriffes nicht aufrechterhalten. Die Bedeutung dieser ersten erkenntnistheoretischen Formulierungen des Positivitätsbegriffes liegt vor allem darin, daß der starre Gegensatz der Berner Zeit in Fluß geraten ist, daß, wie wir gezeigt haben, die Abstufungen des Seins am Horizonte seines Denkens erschienen sind; dazu kommt noch, daß diese Fassung der Positivität den Gegensatz zwischen Kant und Hegel zum erstenmal scharf an die Oberfläche gebracht hat, daß dadurch der erste Anstoß zu Hegels Auseinandersetzung mit der Kantschen Philosophie gegeben war.

III

Zwei Broschürenfragmente über aktuelle deutsche Fragen

Der widerspruchsvolle Charakter dieser Entwicklungsetappe Hegels tritt besonders deutlich in zwei Broschürenfragmenten zutage, die in den Jahren 1798/99 entstanden sind.

[1] Ebd., S. 384.
[2] Ebd., S. 385.

Die erste Broschüre sollte die Verfassungskonflikte in Hegels engerer Heimat, Württemberg, behandeln. Sie muß in der ersten Hälfte 1798 entstanden sein, denn Rosenkranz[1] veröffentlicht den Antwortbrief eines Freundes von Hegel an diesen vom 17. August 1798; damals muß also die Broschüre bereits fertig vorgelegen haben.

Den Anlaß zur Broschüre bildete der Verfassungskonflikt in Württemberg am Ende des 18. Jahrhunderts zwischen dem Herzog und den Württemberger Landständen. Der Konflikt brach infolge der Stellung zu Frankreich aus, da der Herzog an der Seite der österreichischen Intervention gegen Frankreich stand, während die Landstände mit Frankreich sympathisierten. Nach einem Versuch des Herzogs, ganz absolut, ohne Landtag zu regieren, wurde 1796 der Landtag wieder einberufen, um einen neuen Landesausschuß zu wählen, in dem der Monarch ein gefügigeres Organ für seine Politik zu erhalten gehofft hatte. Aber der Konflikt hat sich nur noch verschärft. Im Zusammenhang mit diesem Konflikt sind in Württemberg zahlreiche Flugschriften erschienen, die die überlebten feudalabsolutistischen Zustände Württembergs, das Veraltete seiner Konstitution einer scharfen Kritik unterzogen und zuweilen sogar bis zur Forderung nach Volksvertretungen gingen, die von der ganzen Bevölkerung gewählt werden sollten. Angeblich gab es sogar in Württemberg republikanische Tendenzen, Stimmen für eine schwäbische Republik.

Hegels Broschüre ist im Zusammenhang mit diesen Konflikten entstanden. Die uns übriggebliebenen Teile zeigen sehr deutlich die schwankende Stellung Hegels zu den aktuellen Problemen der Zeit. Dies ist nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob Hegel mit den feudalabsolutistischen Zuständen Deutschlands einen Kompromiß geschlossen oder vor ihnen kapituliert hätte. Seine Kritik dieser Zustände ist, wie wir sehen werden, sehr scharf und richtet sich, wo er nur kritisch oder allgemein-philosophisch sein kann, mit großer Entschiedenheit gegen die deutschen Zustände. In dieser Hinsicht kann man auch jetzt nicht von einer wesentlichen Änderung seines politischen Standpunktes sprechen. Aber er will jetzt unmittelbar in die aktuellen Probleme der deutschen Wirklichkeit eingreifen, und überall, wo er an die konkreten Tagesfragen herantritt, zeigt sich bei ihm eine große Unsicherheit, ein unklares Tasten, ja zuweilen eine von den selbst aufge-

[1] Rosenkranz: S. 91. Wie nachlässig man mit Hegels Nachlaß umgegangen ist, zeigt auch das Schicksal dieser Broschüre. Rosenkranz sagt ebenda, daß von ihr nur einzelne Fragmente erhalten geblieben sind. Dagegen behauptet Haym, a. a. O., S. 489, daß ihm die ganze Broschüre vollständig vorgelegen habe. Und tatsächlich bringt er in seiner Hegelmonographie einige Zitate aus ihr, die bei Rosenkranz nicht enthalten sind und dazu noch eine Reihe von mehr oder weniger wichtigen Hinweisen, in denen er den Hegelschen Text nicht wörtlich zitiert. Inzwischen ist das ganze Manuskript verlorengegangen.

stellten Prämissen aus sehr überraschende Mäßigung. Der große kritische Anlauf endet mit verhältnismäßig zahmen Reformvorschlägen, wie dies bereits Haym seinerzeit festgestellt hat[1].

Diese Unsicherheit kann man sehr deutlich an den Änderungen des Titels der Broschüre sehen. Ursprünglich lautete dieser: „Daß die *Württemberger* Magistrate vom *Volk* gewählt werden müssen." Später änderte er den Titel, indem er statt Volk Bürger schrieb. Der endgültige Titel aber lautete: „Über die neuesten *inneren Verhältnisse Württembergs*, besonders über die *Magistratsverfassung*." Die Broschüre hatte ursprünglich eine Dedikation: „An das württembergische Volk", die später gestrichen wurde[2]. Ob diese Veränderung des Titels mit Rücksicht auf die Zensurverhältnisse vorgenommen wurde oder auf Grund der Schwankungen in Hegels Stellungnahme selbst, ob und wieweit sie mit Änderungen an dem Text selbst verbunden war, können wir heute nicht mehr feststellen. Wir können nur die uns überlieferten spärlichen Fragmente der Broschüre analysieren.

Der politische Ausgangspunkt dieser Broschüre steht vielfach den republikanischen Anschauungen aus Bern und den Anmerkungen zur Cartbroschüre sehr nahe. In den Fragmenten, die Haym veröffentlicht hat, finden wir heftig absprechende energische Urteile über den Absolutismus. Hegel sagt über diesen, daß es sich „am Ende alles um einen Menschen herumdrehe, der ex providentia majorum alle Gewalten in sich vereinigt und für seine Anerkennung und Achtung der Menschenrechte keine Garantie gibt". Und im vollen Einklang zu diesem Urteil sagt er: „Das ganze württembergische Repräsentativsystem ist an sich selber fehlerhaft und einer totalen Umgestaltung bedürftig."[3] Diese Kritik findet ihre theoretische Begründung in einem Appell an die Gerechtigkeit und an die Menschenrechte. „Gerechtigkeit ist in dieser Beurteilung der einzige Maßstab. Der Mut, Gerechtigkeit zu üben, die einzige Macht, die das Wankende mit Ehre und Ruhe vollends wegschaffen und einen gesicherten Zustand hervorbringen kann."[4] Nur dieses Streben nach Gerechtigkeit, nur ein Versuch, sich bis zum Allgemeinen zu erheben, macht eine Überwindung der kleinlichen, partikularen Interessen, der kleinlichen Spießerei möglich.

In den einleitenden Bemerkungen zu den vorhandenen Fragmenten schildert Hegel sehr lebhaft den ständig wachsenden Wunsch nach einer Er-

[1] Haym: A. a. O., S. 67.

[2] Rosenkranz: S. 91.

[3] Lasson: S. XIV und XV. Wir zitieren bei beiden Broschüren nach Möglichkeit den Text der Lassonschen Ausgabe, da diese für den Leser am leichtesten zugänglich ist. Nur, wo etwas bei Lasson überhaupt nicht oder unvollständig enthalten ist, werden wir aus anderen Ausgaben zitieren.

[4] Lasson: S. 151.

neuerung der Württemberger Zustände; er schildert diese Stimmung als eine unwiderstehliche, die durch jede Verzögerung ihrer Erfüllung nur wachsen kann. „Sie ist kein zufälliger Schwindel, der vorübergeht. Nennt sie einen Fieberparoxismus, aber er endigt nur mit dem Tode, oder wenn die kranke Materie ausgeschwitzt ist. Er ist eine Anstrengung der noch gesunden Kraft, das Übel auszutreiben."[1] Hegel stellt nun wieder fest, daß die Württemberger Zustände, so wie sie sind, unhaltbar geworden sind und einer gründlichen Umgestaltung bedürfen.

Hegel wendet sich nun mit bitterem Spott gegen diejenigen, die zwar die Notwendigkeit einer Reform abstrakt zugeben, jedoch aus Standesegoismus sich gegen jede konkrete Reform sträuben. „Nur zu oft liegt hinter den Wünschen und dem Eifer fürs allgemeine Beste der Vorbehalt verborgen: soweit es mit unserem Interesse übereinstimmt. Eine solche Bereitwilligkeit, zu allen Verbesserungen das Jawort zu geben, erschrickt, erblaßt, sobald auch einmal eine Anforderung an diese Bereitwilligen selbst gemacht wird." Und er faßt nun seine satirischen Bemerkungen über die Notwendigkeit der Reformen so zusammen: „Wenn eine Veränderung geschehen soll, so muß etwas verändert werden. Eine so kahle Wahrheit ist darum nötig, gesagt zu werden, weil die Angst, die muß, von dem Mute, der will, dadurch sich unterscheidet, daß die Menschen, die von jener getrieben werden, zwar wenn ein Anfang gemacht werden soll, doch die Schwachheit zeigen, alles behalten zu wollen, in dessen Besitze sie sich befinden, wie ein Verschwender, der in der Notwendigkeit ist, seine Ausgaben zu beschränken, aber jeden Artikel seiner bisherigen Bedürfnisse, von dessen Beschneidung man ihm spricht, unentbehrlich findet, nichts aufgeben will, bis ihm endlich sein Unentbehrliches wie das Entbehrliche genommen wird."[2]

Warum sind die Württemberger Verhältnisse unhaltbar? Die Antwort, die Hegel gibt, ist klar und einfach. Sie sind es deswegen, weil sie aus einer früheren, vergangenen, gesellschaftlich und politisch überholten Epoche stammen und dem Geist und den Bedürfnissen der Gegenwart nicht mehr entsprechen. Das ist eine allgemeine bürgerlich-progressive Stellungnahme zu den Institutionen des deutschen Feudal-Absolutismus. Wir müssen uns nun aber trotzdem etwas bei diesen Bemerkungen Hegels aufhalten, weil sie in der Entwicklung seiner geschichtsphilosophischen und auch allgemein philosophischen Anschauungen einen großen Schritt vorwärts bedeuten. Hegel wendet hier zum erstenmal den Gedanken der historischen Entwicklung zur ideologischen Verteidigung des gesellschaftlichen Fortschrittes an.

[1] Ebd.
[2] Ebd., S. 152.

In seiner Berner Zeit war das erhoffte Wiedererstehen der antiken Republikaner inmitten der durch die christliche Positivität und die Ungleichheit der Vermögen entstandenen Verkommenheit der Gegenwart eine Art Cuviersche Katastrophe. Jetzt beginnt Hegel, freilich noch sehr allgemein und abstrakt, in der gesellschaftlichen Entwicklung selbst die treibende Kraft des Fortschritts zu erblicken. Das hat zur Folge, daß er die verschiedenen gesellschaftlichen und politischen Institutionen mit mehr historischem Blick zu betrachten beginnt. Das heißt, eine Institution ist, so beginnt er jetzt einzusehen, nicht mehr an und für sich gut oder schlecht – wie er diese Frage noch in Bern beurteilt hat –, sondern im Laufe der geschichtlichen Entwicklung kann aus etwas, das ursprünglich richtig war, eine falsche, den Fortschritt hemmende, reaktionäre Institution entstehen. Hegel begründet also die Unhaltbarkeit der Württemberger Zustände folgendermaßen: „Wie blind sind diejenigen, die glauben mögen, daß Einrichtungen, Verfassungen, Gesetze, die mit den Sitten, den Bedürfnissen, der Meinung der Menschen nicht mehr übereinstimmen, aus denen der Geist entflohen ist, länger bestehen, daß Formen, an denen Verstand und Empfindung kein Interesse mehr nimmt, mächtig genug seien, länger das Band eines Volkes auszumachen!"[1]

Hier sieht man, eine wie große Bedeutung für Hegels Entwicklung seine komplizierten und verworrenen Gedankengänge über die neue Fassung des Begriffs der Positivität gehabt haben, die wir im vorigen Abschnitt analysierten. Damals konnten wir nur so viel feststellen, daß die ursprünglich starre Fassung der Positivität etwas in Fluß geraten ist, daß aus den starr-metaphysischen Antinomien von Positivität und Nicht-Positivität Ansätze zu dialektischen Übergängen zu entstehen begannen. Das, was Hegel vor ganz kurzer Zeit noch als echte oder unechte Vereinigung formuliert hat, beginnt hier eine historische Konkretheit zu erlangen: positiv wird jetzt das genannt, woraus „der Geist entflohen" ist. Hegel beginnt, nicht mehr danach zu fragen, was positiv und was nicht positiv *ist;* seine Aufmerksamkeit beginnt sich vielmehr darauf zu richten, *wie* eine Institution positiv *wird.* Wir werden am Ende der Frankfurter Periode sehen, daß diese Tendenz zu einer philosophisch und historisch bewußt neuen Fassung des ganzen Positivitätsproblems sich vertieft und dadurch dann zu einer methodologischen Grundlage der ganzen späteren Geschichtsphilosophie Hegels wird. Wieweit Hegel zur Zeit der Abfassung dieser Broschüre zu einer philosophischen Klarheit über dieses Problem gelangt ist, wieweit er die oben zitierte Formulierung mit dem allgemeinen Problem der Positivität verknüpft hat, können wir aus den vorhandenen Fragmenten nicht entscheiden. Einige kleine herausgerissene Zitate, die Haym bringt, weisen

[1] Ebd., S. 151.

allerdings darauf hin, daß etwas von diesem Zusammenhang in der Broschüre dagewesen sein muß. Haym gibt aber mit Ausnahme einiger Worte den Hegelschen Text in einer eigenen, stark verkürzten Fassung wieder, so daß wir für unser Problem hier nur Andeutungen besitzen. Haym sagt: „Mit treffenden Worten charakterisiert und straft er jenes Beamtentum, welches ‚allen Sinn für angeborene Menschenrechte' verloren habe, und im Nachtrabe des fortschreitenden Zeitalters, im Gedränge zwischen Amt und Gewissen, sich immer nur nach ‚historischen Gründen für das Positive' umsehe."[1] Man sieht, eine Verbindung zwischen Positivität und historischem Veraltetsein scheint in der ursprünglichen Broschüre Hegels vorhanden gewesen zu sein, wie bewußt und klar aber dieser Zusammenhang im philosophischen Sinne gewesen ist, läßt sich aus den vorhandenen Texten nicht entscheiden.

Das eben angeführte Zitat aus Haym zeigt uns eine andere wichtige, praktisch-politische Seite von Hegels Broschüre: seine scharfe Kritik an der Württemberger absolutistischen Bürokratie. Auch in einem anderen Fragment der Broschüre wendet sich Hegel in sehr scharfen Ausdrücken gegen den bürokratischen Apparat des kleinstaatlichen Absolutismus. Er sieht und bekämpft die Tatsache, daß dieser Apparat in Wirklichkeit viel mächtiger ist als die Landstände selbst. „So wurde der Ausschuß und mit diesem das Land von den Offizialen . . . an der Nase herumgeführt."[2]

Diese Bemerkungen sind darum wichtig, weil in ihnen klar zum Ausdruck gelangt, daß Hegel nicht nur ein scharf kritischer Gegner der feudalen Überreste in der Verfassung von Württemberg gewesen ist, sondern daß er gleichzeitig einen eben so scharfen Kampf gegen jenen kleinstaatlichen Absolutismus führt, der jetzt mit den feudalen Ständen in Konflikt geraten ist. Es ist also klar, daß das Endziel Hegels nur etwas radikal anderes, ein Drittes, nämlich die bürgerlich-demokratische Umgestaltung Württembergs sein konnte.

Um so enttäuschender ist die Zaghaftigkeit und Verschwommenheit jener Bemerkungen, in denen Hegel seine konkreten Vorschläge formuliert. Nach der sehr scharfen Kritik an den Württemberger Zuständen, nach der geschichtsphilosophischen Begründung der unbedingten Notwendigkeit einer radikalen Umgestaltung klingt es sehr enttäuschend, wenn er die Frage aufwirft, „ob es in einem Lande, das seit Jahrhunderten Erbmonarchie hat, rätlich sei, einem unaufgeklärten, an blindem Gehorsam gewöhnten und von dem Eindruck des Augenblicks abhängigen Haufen plötzlich die Wahl seiner Vertreter zu überlassen". Und sein konkreter Vorschlag der Veränderung liegt in der Linie dieser Bemerkungen und nicht in der Linie

[1] Haym: S. 67.
[2] Lasson: S. 153.

der scharfen Kritik der Verhältnisse Württembergs. „Solange alles Übrige in dem alten Zustande bleibt, solange das Volk seine Rechte nicht kennt, solange kein Gemeingeist vorhanden ist, solange die Gewalt der Beamten nicht beschränkt ist, würden Volkswahlen nur dazu dienen, den völligen Umsturz unserer Verfassung herbeizuführen. Die Hauptsache wäre, das Wahlrecht in die Hände eines vom Hofe unabhängigen Korps von aufgeklärten und rechtschaffenen Männern niederzulegen. Aber ich sehe nicht ein, von welcher Wahlart man sich eine solche Versammlung versprechen könnte, sei es auch, daß man die aktive und passive Wahlfähigkeit noch so sorgfältig bestimmte."[1]

Der Abstand zwischen der Schärfe der Kritik am Bestehenden und der Zaghaftigkeit und Verschwommenheit der Reformvorschläge ist klar sichtbar. Daß Hegel, wie wir dies bereits in Bern gesehen haben, sich von dem radikal-plebejischen Flügel der Französischen Revolution abgegrenzt hat, reicht zur Erklärung dieser Zaghaftigkeit, zur Forderung einer „unabhängigen" Notabeln-Versammlung nicht aus, auch wenn man in Betracht zieht, daß diese Broschüre schon nach den Erfahrungen der Französischen Revolution geschrieben wurde, und daß Hegel eventuell die Verwandlung einer gewählten Vertretung in einen radikalen Konvent befürchtete. Denn sowohl seinerzeit in Frankreich wie auch später sogar in Deutschland standen viele gemäßigte Liberale auf dem Standpunkt, daß eine gewählte Repräsentationskörperschaft den geeigneten Übergang zu den zeitgemäßen Reformen bilden könnte.

Die wirkliche Ursache liegt selbstverständlich in den allgemeinen deutschen Zuständen und einer daraus entstammenden ideologischen Einstellung, die für das Verhalten Hegels (und auch für das so bedeutender Zeitgenossen wie z. B. Goethe) fortwährend bestimmend gewesen ist. Hegel sah infolge seines internationalen Gesichtskreises sowohl die Zurückgebliebenheit der deutschen Verfassungen wie jene Verfassung, die man geben sollte, verhältnismäßig klar. Er hatte aber keine Vorstellung darüber, wie seine Kritik mit seiner Zielsetzung politisch zu verknüpfen sei. Und auf Grund dieser Schwankungen und Verlegenheiten entstanden die verschiedensten Formen von gesellschaftlich notwendigen, aber mehr oder weniger reaktionären Illusionen, die sein Denken bis an sein Lebensende bestimmt haben. Je konkreter er an ein Problem herantritt, desto schroffer müssen dieser Abstand und die ihn scheinbar rein ideologisch überbrückenden Illusionen hervortreten. Marx hat die gesellschaftlichen Gründe und den sozialen Charakter dieser Illusionen in der „Deutschen Ideologie" außerordentlich klar analysiert. Er sagt zur Charakteristik Deutschlands in seiner politischen und ökonomischen Zersplitterung am Ende des 18. und am

[1] Ebd., S. XV und XVI.

Anfang des 19. Jahrhunderts folgendes: „Die Ohnmacht jeder einzelnen Lebenssphäre (man kann weder von Ständen noch von Klassen sprechen, sondern höchstens von gewesenen Ständen und ungebornen Klassen) erlaubte keiner einzigen, die ausschließliche Herrschaft zu erobern. Die notwendige Folge davon war, daß während der Epoche der absoluten Monarchie, die hier in ihrer allerverkrüppeltesten, halb patriarchalischen Form vorkam, die besondre Sphäre, welcher durch die Teilung der Arbeit die Verwaltung der öffentlichen Interessen zufiel, eine abnorme Unabhängigkeit erhielt, die in der modernen Bürokratie noch weitergetrieben wurde. Der Staat konstituierte sich so zu einer scheinbar selbständigen Macht und hat diese in andern Ländern nur vorübergehende Stellung — Übergangsstufe — in Deutschland bis heute behalten. Aus dieser Stellung erklärt sich sowohl das anderwärts nie vorkommende redliche Beamtenbewußtsein, wie die sämtlichen in Deutschland kursierenden Illusionen über den Staat, wie die scheinbare Unabhängigkeit, die die Theoretiker hier gegenüber den Bürgern haben, — der scheinbare Widerspruch zwischen der Form, in der diese Theoretiker die Interessen der Bürger aussprechen, und diesen Interessen selbst."[1]

Selbst bei oberflächlicher Kenntnis der Gedankenentwicklung Hegels muß man sehen, wie alle hier von Marx gegebenen Merkmale der deutschen Ideologie dieser Zeit auf ihn zutreffen. Freilich werden die Illusionen über das „redliche Beamtenbewußtsein" und über den Staat erst im Laufe seiner späteren, konkreteren Gesellschaftsauffassung entfaltet hervortreten, aber die von Marx zuletzt hervorgehobene scheinbare Unabhängigkeit von den realen Interessen der aufstrebenden bürgerlichen Klasse bildet schon jetzt in ausgeprägter Weise die zentrale treibende Kraft seiner politischen und gesellschaftlichen Methodologie. Sowohl die Verschwommenheit und Zaghaftigkeit in den Reformvorschlägen selbst, wie die Illusionen über eine „unabhängige" Körperschaft, die die Verfassung Württembergs bestimmen soll, entstammen dieser Quelle. Besonders wichtig ist dabei nun seine Beziehung zum Liberalismus. Was die gesellschaftlichen *Zielsetzungen* betrifft, so bewegt sich Hegel in vielen Fragen mit den Liberalen auf einer Linie. Bedeutende Ideologen des Liberalismus, wie Benjamin Constant[2] oder Fox[3], hat Hegel offenbar früh eingehend studiert. Trotzdem hat er bis an sein Lebensende eine immer klarer hervortretende Ablehnung gegen die politischen *Methoden* des Liberalismus, besonders gegen die des deutschen. Vor allem lehnt er deren Glauben an Wahlrecht, an Parlamentarismus, an parlamentarische Reformen usw. immer entschiedener ab.

[1] Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, Berlin 1953, S. 198.
[2] Rosenkranz: S. 62.
[3] Haym: S. 67.

In diesem Gegensatz spiegelt sich die ökonomische und soziale Zurückgebliebenheit Deutschlands und die daraus entstandene nicht nur ungleichmäßige, sondern auch zwiespältige, gehemmte und kleinlich-philiströse Entwicklung der politischen Ideologie in einer sehr interessanten Weise. *Beide* Richtungen sind nämlich sowohl mit spießbürgerlichen Tendenzen wie mit unklarem Utopismus behaftet. Die deutschen Liberalen dieser Zeit stellen ihre Forderungen zumeist dogmatisch, ohne irgendeine ernsthafte Berücksichtigung der realen sozialen Kräfteverhältnisse. (Um jedes Mißverständnis zu vermeiden, sei ausdrücklich betont, daß hier bloß von den Ideologen des Liberalismus die Rede ist, nicht von den wenigen revolutionären Demokraten vom Typus Georg Forsters.) Der Dogmatismus dieser Liberalen mischt sich dort, wo – infolge der französischen Kriege – eine Art von Scheinkonstitutionalismus entstanden ist, mit einem kleinbürgerlichen Opportunismus, mit einer sehr engstirnigen Kirchturmspolitik (süddeutsche Liberale). Hegel durchschaut – wie in ähnlicher Weise auch Goethe – diese Borniertheit des deutschen Liberalismus. Er teilt weder in der Beurteilung der deutschen Verhältnisse noch in bezug auf die ökonomisch-sozialen Lebensbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft ihre Illusionen. Diese oft richtige Kritik ist aber bei ihm ebenfalls, wenn auch mit ganz anders gearteten, uns bereits bekannten Illusionen vermischt. Und diese Illusionen treiben ihn später in einzelnen Fragen zu ausgesprochen reaktionären Stellungnahmen.

So spiegeln die Borniertheiten und Illusionen *beider* damals möglichen Standpunkte gleicherweise die „deutsche Misère“ wider: das Besiegtwerden selbst der höchststehenden deutschen Ideologen, die den weitesten internationalen Horizont hatten, durch die kleinliche, spießbürgerliche Borniertheit der sozialen Verhältnisse Deutschlands. Erst als unmittelbar vor und insbesondere nach der Julirevolution in Frankreich (1830) auch in Deutschland eine entschieden demokratische *Bewegung* zu entstehen begann, fängt die wirkliche Überwindung dieser Borniertheiten an (Georg Büchner, Heine). Aber man braucht nur an den Kampf des jungen Marx mit den radikalen Junghegelianern zu denken, um zu sehen, welch tiefe Wurzeln diese beschränkten Ideologien in den sozialen Verhältnissen Deutschlands gehabt haben.

Da diese Grundlage seiner ideologischen Einstellung aus der entscheidenden Struktur der damaligen Klassenschichtung Deutschlands entstammt, ist sie für Hegel sein ganzes Leben lang unüberwindbar. Im Laufe seiner Entwicklung lernt er zwar die treibenden Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung immer konkreter kennen, vertieft er sich immer mehr in ihre Gesetzmäßigkeit; er verfolgt aber die so erkannten Gesetzmäßigkeiten immer nur bis zu einem bestimmten Punkt. An diesem Punkt schlagen die

mitunter sehr konkret und klar aufgefaßten gesellschaftlichen Gegensätze unmittelbar, objektiv gesellschaftlich unbegründet in eine abstrakte, später mit bürokratischem Inhalt erfüllte, von Illusionen über den Staat genährte Allgemeinheit um. So sehr Hegel im Laufe seiner Entwicklung bemüht ist, die dialektische Verbindung zwischen der „Besonderheit" der privaten und Klasseninteressen und ihrem gesellschaftlichen Resultat zu ergründen, diese „Allgemeinheit" wird bei ihm doch nie wirklich aus den realen und besonderen gesellschaftlichen Bedingungen entwickelt, sondern im philosophischen Sinne idealistisch, der klassenmäßigen Grundlage nach von dieser scheinbaren Unabhängigkeit her auf sie „von oben" aufgestülpt. Es ist klar, daß diese grundlegende Widersprüchlichkeit in der gesellschaftlichen und philosophischen Auffassung Hegels hier noch weniger scharf und klar hervortritt als im Laufe seiner späteren Entwicklung. Wir werden auch sehen, daß sowohl politische Inhalte wie methodologische Verknüpfungen bei Hegel großen Wandlungen unterworfen sind; diese grundlegende Widersprüchlichkeit ist jedoch ein durchgehender und bleibender Zug seines ganzen Denkens.

Wir wissen: diese Broschüre Hegels ist nie erschienen. Über die Ursache gibt der bei Rosenkranz veröffentlichte Brief eines Freundes aus Stuttgart eine gewisse Aufklärung. Dieser vertritt den Standpunkt, daß die Veröffentlichung unter den gegenwärtigen Umständen nichts helfen, sondern eher schaden würde. Von den entscheidenden Argumenten richtet sich das eine gegen das Hegelsche Projekt der Notabelnversammlung, das der Briefschreiber als „willkürlich" bezeichnet. Noch wichtiger aber war offenbar für die Nichtveröffentlichung der Broschüre die Enttäuschung der progressiv und gar revolutionär gesinnten Deutschen über die Ergebnisse des Krieges mit Frankreich. Der Rastatter Kongreß, der von Dezember 1797 bis April 1799 tagte und den ersten Koalitionskrieg gegen die französische Republik abschloß, brachte für Deutschland nur eine Beschneidung des deutschen Territoriums. Die — freilich sehr illusionären — Erwartungen und Hoffnungen deutscher Patrioten, die von den Kriegen der französischen Republik eine internationale Ausbreitung der demokratischen Institutionen erwartet haben und bei den Friedensverhandlungen nur ein kleinliches Feilschen um verschiedene Territorien fanden, wurden bitter enttäuscht. Diese Enttäuschung spiegelt sich in den Schlußzeilen dieses Briefes an Hegel: „Freilich, liebster Freund, ist unser Ansehen tief herabgesunken. Die Sachwalter der großen Nation haben die heiligsten Rechte der Menschheit der Verachtung und dem Hohn unserer Feinde preisgegeben. Ich kenne keine Rache, die ihrem Verbrechen angemessen wäre. Unter diesen Umständen würde auch die Bekanntmachung Ihres Aufsatzes für uns mehr ein Übel sein."[1]

[1] Rosenkranz: S. 91.

Der Widerspruch, der in diesem Briefe sehr gefühlsbetont zum Ausdruck kommt, ist von uns schon wiederholt behandelt worden. Er liegt sämtlichen theoretischen wie praktischen Lösungsversuchen der Herstellung der deutschen Einheit in dieser Periode zugrunde. Hegel selbst nimmt nun in der nächsten Broschüre, die er in dieser Periode entworfen, aber nicht zu Ende geführt hat, zu diesem Fragenkomplex Stellung. Es ist aber interessant und für Hegel sehr charakteristisch, daß in seinen Aufzeichnungen keine Spur von einer Erbitterung gegen die Franzosen zu finden ist. Er geht an die Frage der deutschen Einheit von den inneren Widersprüchen der nationalen Entwicklung Deutschlands aus heran, und seine späteren konkreteren Ausführungen über diese Frage, über die ganze damalige welthistorische Perspektive zeigen, daß er seine Sympathien für die in Frankreich eingeschlagene Entwicklungslinie niemals verloren hat; ja mit der Herrschaft Napoleons werden diese seine Sympathien nur noch stärker, und immer mehr sieht er in der napoleonischen Lösung der Probleme der Französischen Revolution ein historisches Vorbild. Daß dadurch der sachlich unüberbrückbare Abgrund zwischen der gesellschaftlich-geschichtlichen Analyse und der Perspektive der realen Verwirklichung ihrer Ergebnisse nicht überbrückt werden kann, versteht sich von selbst.

Dieser Abstand zeigt sich bei den vorhandenen Fragmenten der Broschüre „Die Verfassung Deutschlands" vorläufig darin, daß Hegels Manuskript immer dort abbricht, wo er die Perspektive konkret aufzeigen sollte. In Jena hat Hegel die Arbeit an dieser Broschüre wieder aufgenommen und sie sowohl in ihrem kritischen und historischen Teil, wie in jenem, der sich mit konkreten Vorschlägen beschäftigt, wesentlich erweitert und vertieft. Dadurch ist aber dieser Abstand nur woandershin verschoben worden und tritt sogar in einem noch schärferen Gegensatz zu den oft sehr konkreten Vorschlägen hervor. Hegel zeigt nämlich in der Vergangenheit sehr klar, wie alle Änderungen der Staatsverfassungen nur durch reale historische Kräfte bewerkstelligt werden können. Die Jenaer „Verfassung Deutschlands" schweigt aber vollständig über jene historischen Kräfte, die die von Hegel gewünschten Reformen in Deutschland ins Leben rufen könnten, und wo er stellenweise auf solche Kräfte anspielt, sind diese Anspielungen verworren und tief illusorisch[1].

[1] Die beiden Fragmente aus Hegels Verfassungsschrift, die wir jetzt behandeln werden, sind nach aller Wahrscheinlichkeit an der Wende der Jahre 1798/99 entstanden. Über das erste Fragment haben dies Rosenzweig, Bd. I, S. 88ff., und Hoffmeister, S. 468, mit größter Wahrscheinlichkeit bewiesen. Sie haben nämlich gezeigt, daß im Manuskript Hegels, dort wo er über den Rastatter Kongreß spricht, das Wort „werden" später, mit anderer Tinte, in „wurden" verbessert worden ist. Das heißt, das Manuskript ist zweifellos während der Tagung des Rastatter Kongresses entstanden und wurde später, wahrscheinlich bei der Wiederaufnahme des Themas, in Jena durchgesehen und um-

Was nun das erste Fragment betrifft, so fällt uns auch hier die Schärfe der Kritik und die Kühnheit der Analyse im Gegensatz zu der fehlenden konkreten Perspektive auf. Hegel gelangt durch seine Untersuchung der deutschen Verhältnisse dahin, daß er den Untergang Deutschlands als Nation und Staat, seine endgültige Zerstückelung als real drohende Möglichkeit voraussieht. Er deutet zwar als Alternative eine andere, eine entgegengesetzte Lösung an, jedoch dort, wo er über diese sprechen sollte, bricht das Manuskript ab. Nach einer scharfen Kritik der Selbständigkeit der einzelnen Teile Deutschlands sagt nämlich Hegel: „Ist dieser Trieb, zu isolieren, das einzige bewegende Prinzip im deutschen Reiche, so befindet sich Deutschland im unaufhaltsamen Sinken in den Abgrund seiner Auflösung, und eine Warnung davor würde zwar Eifer, aber zugleich die Torheit einer unnötigen Mühe zeigen. Sollte sich Deutschlands Gang nicht noch im Scheidewege zwischen Italiens Schicksal und zwischen der Verbindung zu Einem Staate befinden? Es sind vorzüglich zwei Umstände, die Hoffnung zu dem letzteren geben, zwei Umstände, die als Tendenz wider sein auflösendes Prinzip angesehen werden können."[1] Über diese beiden Prinzipien steht aber im Manuskripte nichts.

gearbeitet. Über das zweite Fragment gibt es Meinungsverschiedenheiten zwischen jenen Hegelforschern, die die Originalmanuskripte vor sich gehabt haben. Haering, S. 595 und 785, verlegt dieses Fragment in die Jenaer Periode, hält es also mit der späteren Fassung der ganzen Schrift für gleichzeitig. Dagegen treten Rosenzweig, Bd. I, S. 92ff. und 235, und Hoffmeister, S. 469f., dafür ein, daß es noch in Frankfurt entstanden ist. Rosenzweig und Hoffmeister führen rein philologische Argumente aus der Wandlung der Hegelschen Schrift an, während Haering seine Anschauung auf sogenannte „innere Anzeichen" stützt. Schon dies muß uns dazu veranlassen, eher die erste Ansicht zu akzeptieren. Aber auch die sogenannten „inneren Anzeichen" sprechen gegen Haering. Denn die Methode und der Aufbau des zweiten Fragmentes tragen sehr typische Züge der Frankfurter Periode Hegels an sich, sie gehen von erlebten, individuellen Problemen aus und steigen von dort zu historischen Zusammenhängen und philosophischen Verallgemeinerungen auf. Diese Subjektivität der Darstellungsweise liegt Hegel nach der Frankfurter Zeit ziemlich fern. Der Leser, dem ein Teil der einleitenden Betrachtungen dieses Fragmentes aus unserem ersten Abschnitt bekannt ist (hier S. 144), kann diese Stimmung, diese geistige Atmosphäre des Fragmentes selbst beurteilen. Daß wir nun die Fragmente gerade in die oben angegebene Zeit verlegen, beruht darauf, daß sie einerseits, wie der Leser sehen wird, ähnliche Gedanken enthalten wie die Württemberger Broschüre, jedoch auf einer philosophisch höheren Stufe der Verallgemeinerung; sie sind also offenbar später als diese entstanden. Andererseits beginnt Hegel im Februar 1799 seine ersten eingehenden ökonomischen Studien. Und von ökonomischen Gedankengängen finden wir in unseren Fragmenten so gut wie nichts. Es ist deshalb wahrscheinlich, daß sie vor der Beschäftigung mit der Steuartschen Ökonomie entstanden sind. Das sind alles selbstverständlich nur Hypothesen, wir können aber bei dem gegenwärtigen Zustand des Hegelschen Nachlasses ohne solche Hypothesen nicht auskommen, wenn wir den Entwicklungsgang Hegels rekonstruieren wollen.

[1] Lasson: S. 142.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß Hegels Analyse, die zu diesem Resultat gelangt, ausschließlich von den inneren Verhältnissen Deutschlands ausgeht und die Schuld der Krise, in welcher sich das deutsche Reich befindet, nicht den französischen Kriegen zuschiebt. Wie alle progressiven Deutschen dieser Zeit sieht Hegel das grundlegende Übel Deutschlands in der sogenannten Landeshoheit der größeren und kleineren Fürstentümer, in der Zerstückelung Deutschlands in eine Reihe von selbständigen größeren und kleineren Staaten. Er kommt dabei zu der sehr radikalen Feststellung: „Außer den Despotien, d. h. den verfassungslosen Staaten, hat kein Staat eine elendere Verfassung als das deutsche Reich." Und er setzt in einer Hinzufügung noch dazu: „Voltaire hat seine Verfassung gerade eine Anarchie genannt; die ist der beste Name, wenn Deutschland für einen Staat angesehen wird; aber jetzt gilt auch dieser Name nicht mehr, weil man Deutschland nimmer für einen Staat ansehen kann."[1]

Die Begründung dieses schroffen Verdikts ist für Hegel interessant und charakteristisch. Sie zeigt einerseits, wie die Hegelschen Feststellungen der Tatsachen mit seinen ursprünglichen Anschauungen in Widerspruch geraten, und wie er – freilich auf dem Wege sehr gewagter idealistischer Konstruktionen – „im Dünger" dieser Widersprüche zu neuen bereicherten Erkenntnissen fortschreitet. Hegel sieht nämlich den grundlegenden Widerspruch der deutschen Verfassung darin, daß ihr rechtlicher Charakter im wesentlichen nicht Staatsrecht, sondern Privatrecht ist. In dieser Konzeption steckt noch sehr viel von den alten, teils naturrechtlichen, teils dem Vorbild der Antike entnommenen Auffassungen vom Staate. Er bemängelt daher an den Prinzipien des deutschen öffentlichen Rechtes, daß sie „nicht aus in der einen Vernunft gegründeten Begriffen abgeleitete Grundsätze" sind, sondern bloße „Abstraktionen von Wirklichkeiten". Hegel sieht also in der Wirklichkeit, wie die rechtlichen Formulierungen aus den tatsächlichen gesellschaftlichen Kämpfen entstanden sind, erkennt diese Tatsache, dort wo er sie findet, an, sieht aber in ihr etwas Vernunftwidriges, etwas der Wirklichkeit, so wie sie sein soll, Widersprechendes[2].

Dieser Gegensatz hat einen stark idealistischen und metaphysischen Charakter, der noch stärker in die Augen springt, wenn wir die begriffliche Begründung der Abstraktionen von Wirklichkeiten betrachten. Hegel sagt in scharfer Verurteilung dieser deutschen Entwicklung: „Denn der Besitz war früher als das Gesetz, und er ist nicht aus Gesetzen entsprungen, sondern was selbst errungen war, ist zum gesetzlichen Rechte gemacht worden." Wenn wir aber die konkreten Analysen Hegels näher verfolgen, so sehen wir, daß sein Kampf gegen den privatrechtlichen Charakter des deutschen

[1] Hoffmeister: S. 283.
[2] Ebd., S. 285.

Reiches darauf hinzielt, daß in den gesellschaftlichen Kämpfen, die vom Mittelalter in die Neuzeit geführt haben, in Deutschland die feudalen Kräfte gesiegt haben. „Der Staat hatte immer nur das zu bestätigen, was seiner Macht entrissen wurde . . . in Deutschland hat das einzelne Glied des politischen Körpers seine Gewalt im Staate, sowie seine Rechte und Pflichten persönlich seiner Familie, seinem Stande oder seiner Zunft zu verdanken.“[1]

Es ist offensichtlich, daß Hegel in eben diesem Sieg der feudalen Prinzipien die Gründe dafür sieht, daß Deutschland aufgehört hat, ein Staat zu sein. Und er führt im weiteren aus, daß diese privatrechtlich begründeten öffentlichen Rechte eine innere Tendenz haben, sich selbständig zu machen, sich vom Ganzen des Staates und der Nation loszulösen, so daß durch sie ein Chaos von widerstreitenden Rechten und Rechtsansprüchen entstehen mußte. Freilich sieht Hegel hier noch mehr als später das Recht nicht als Resultat, sondern als oberstes Prinzip der gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse an; im Rahmen dieser idealistischen Verzerrung der Wirklichkeit gibt er aber ein deutliches, anschauliches und satirisches Bild von der Lage Deutschlands, wo der eine auf derselben Grundlage ein Recht hat, über Krieg und Frieden für ganz Deutschland mitzusprechen, wie der andere, soundso viel Felder oder Weinberge zu besitzen[2].

In dieser scharfen Verurteilung der deutschen Verhältnisse kommt der uns aus der Württemberger Broschüre bekannte historischere Standpunkt zur Positivität, zum Veraltetsein, zur Reformbedürftigkeit der Verhältnisse noch klarer zum Ausdruck als dort. Hegel zeichnet einerseits mit großer Farbigkeit jene in der Vergangenheit wirksamen und in ihrer Zeit fortschrittlichen Kräfte, die das Gebäude des deutschen Reichs ursprünglich geschaffen haben, er gibt auch jenen Gefühlen der Tradition und Anhänglichkeit, die die Deutschen für diese ihre Vergangenheit haben, beredt Ausdruck; andererseits aber zeigt er mit größter Schroffheit, daß dieses ganze historische Gebilde mit den wirklichen Problemen der Gegenwart keine Beziehung mehr hat, daß, wie er es in bezug auf Württemberg formuliert hat, der Geist aus ihm bereits entwichen ist. „Das Gebäude der deutschen Staatsverfassung ist das Werk von vergangenen Jahrhunderten; es wird nicht vom Leben der jetzigen Zeit getragen; das ganze Schicksal mehr als eines Jahrhunderts ist seinen Formen eingeprägt und die Gerechtigkeit und Gewalt, Tapferkeit und Feigheit, die Ehre, das Blut, die Not und das Wohlsein längst verflossener Zeiten, längst verwester Geschlechter wohnt in ihnen; das Leben und die Kräfte, deren Entwicklung und Tätigkeit der Stolz der jetzigen lebenden Generation sind, haben keinen Anteil an ihnen, kein Interesse für dasselbe und keine Nahrung von ihnen. Das Gebäude mit

[1] Ebd.
[2] Ebd., S. 286.

seinen Pfeilern, seinen Schnörkeln steht isoliert vom Geiste der Zeit in der Welt."[1] Hegel spricht hier das Wort Positivität nicht aus, es ist aber klar, daß wir auch in dieser Analyse eine historische Weiterentwicklung seines Positivitätsgedankens vor uns haben.

Besonders wichtig für die Entwicklung des Hegelschen Aufbaus der Geschichte ist die weitere Ausführung dieser historischen Analyse, die Untersuchung der „Sage von der deutschen Freiheit". Hegel sucht hier nämlich zum erstenmal im Laufe seiner Entwicklung das Bild eines vorstaatlichen Gesellschaftszustandes zu geben, eben jenes Zustandes, den er dann später mit dem Terminus „Zeitalter der Heroen" bezeichnet hat. Freilich spielt diese Konzeption bei Hegel später insbesondere für die Erkenntnis der vorstaatlichen Entwicklung der Antike eine entscheidende Rolle. Es gibt aber bei ihm eine Reihe von Andeutungen (z. B. in der Ästhetik), wo er das sich auflösende Mittelalter ebenfalls als ein solches Zeitalter, als eine Art von Vicoscher Wiederkehr eines solchen Zeitalters bezeichnet hat. Die jetzt auftauchenden Bemerkungen Hegels sind für die Entwicklung seines historischen Sinnes, für den Anfang seiner dialektischen Auffassung der Geschichte sehr charakteristisch. Er ist nämlich schon jetzt gleich weit entfernt von einer Verherrlichung primitiver Zustände, von dem Wunsch einer Rückkehr zu ihnen, wie von einer vulgär-fortschrittlichen Verachtung primitiver Gesellschaftszustände, von einem vulgarisierten Herabsehen auf sie von der „Höhe der letzten Errungenschaften" der Zivilisation. Hegel gibt hier ein interessantes Bild von der Periode der sogenannten deutschen Freiheit, von einem Zustand, „worin nicht Gesetze, sondern Sitten eine Menge zu einem Volk verwandeln, gleiches Interesse, nicht ein allgemeiner Befehl das Volk als Staat darstellte". Und er fügt als Abschluß seiner Analyse dem Abschnitt die folgenden allgemeinen Betrachtungen hinzu: „So feige und schwächlich es ist, die Söhne jenes Zustandes abscheulich, unglücklich und dumm zu nennen, und uns unendlich menschlicher, glücklicher und gescheiter zu glauben, so kindisch und albern wäre es, nach einem solchen Zustande — als ob er allein Natur wäre — sich zurückzusehnen, und den Zustand, worin Gesetze herrschen, nicht als notwendig — und einen Zustand der Freiheit — zu achten zu wissen."[2] Wenige Jahre später gibt Hegel, am Anfang seiner Jenaer Zeit, in seinen Dissertationsthesen diesem Gedanken einen sehr prägnanten, paradox zugespitzten Ausdruck. Er sagt dort teils im Anschluß, teils in Polemik gegen die Konzeption von Hobbes: „Der Naturzustand ist nicht ungerecht, und gerade deshalb muß man aus ihm herausgehen."[3]

[1] Ebd., S. 283.
[2] Ebd., S. 284.
[3] Hegel: Erste Druckschriften. (Herausgegeben von Lasson.) Leipzig 1928, S. 405. Im folgenden immer als „Erste Druckschriften" zitiert.

Das andere Fragment behandelt diese Fragen allgemeiner und philosophischer. Rosenkranz, der es zum erstenmal abgedruckt hat, bezeichnet es sogar als eine Zusammenfassung von Hegels Gedanken über die Weltkrise[1]. Der Ausgangspunkt und die allgemeine Stimmung dieses Fragments ist uns aus dem bereits zitierten Teil im ersten Abschnitt dieses Kapitels bekannt. Von der dort gegebenen Beschreibung des individuell krisenhaften Zustands geht Hegel auf die Analyse des allgemeinen Weltzustandes über. Er sagt zusammenfassend: „Alle Erscheinungen dieser Zeit zeigen, daß die Befriedigung im alten Leben sich nicht mehr findet; es war eine Beschränkung auf eine ordnungsvolle Herrschaft über sein Eigentum, ein Beschauen und Genuß seiner völligen untertänigen kleinen Welt, und dann auch eine diese Beschränkung versöhnende Selbstvernichtung und Erhebung an den Himmel." Dieser spießerhaften und religiösen selbstzufriedenen Beschränktheit hat die Zeit ein Ende bereitet. Sowohl Verarmung wie Luxus haben den alten Zustand aufgehoben. Auf der einen Seite ist eine Sucht zur Bereicherung entstanden, „das böse Gewissen, sein Eigentum, Sachen zum Absoluten zu machen", auf der anderen Seite hat „ein besseres Leben . . . diese Zeit angehaucht". Hegel beruft sich hier ausdrücklich einerseits auf die Französische Revolution (und vielleicht bereits auf Napoleon) und andererseits auf die großen Taten der klassischen deutschen Dichtung und Philosophie. „Sein Drang nährt sich an dem Tun großer Charaktere einzelner Menschen, an den Bewegungen ganzer Völker, an der Darstellung der Natur und des Schicksals durch Dichter; durch Metaphysik erhalten die Beschränkungen ihre Grenzen und ihre Notwendigkeit im Zusammenhang des Ganzen."[2]

Hegel fügt hier seiner bisherigen Konzeption der Positivität einen neuen Zug hinzu. Zuerst äußerte sich die Historisierung dieses Begriffes – wie wir es in der Württemberger Broschüre sahen – darin, daß ursprünglich den Sitten des Volkes entsprechende Institutionen mit der Zeit sich vom Leben entfernt haben, daß der Geist ihnen entwichen ist, daß sie dadurch zu positiven Institutionen geworden sind. Jetzt fügt Hegel diesem Bild einen neuen Strich hinzu: im erstarrten alten, positiven Leben beginnt ein neuer Geist zu erwachen, und der lebendige Gegensatz, der lebendige Kontrast des Alten und des Neuen macht das historisch Überlebte zum Positiven.

Wie stellt sich nun Hegel in diesem Fragment die Änderung der unhaltbar gewordenen Verhältnisse des deutsches Reiches vor? Er gibt hier eine kurze,

[1] Rosenkranz druckt (S. 88ff.) dieses Fragment im unmittelbaren Anschluß an die Kantkritik vom Jahre 1798 ab. Da er ein persönlicher Schüler Hegels war, kann auch darin eine Unterstützung unserer Hypothese der Datierung liegen.

[2] Lasson: S. 140. Unter Metaphysik versteht hier Hegel jene Philosophie, die über die Schranken des subjektiven Idealismus hinausgeht.

allgemein philosophisch gehaltene Perspektive und ist darum – charakteristischerweise – sowohl radikaler wie politisch konkreter als in seinen sonstigen Ausführungen. „Das beschränkte Leben als Macht kann nur dann von Besserem mit Macht angegriffen werden, wenn dieses auch zur Macht geworden ist . . . Als Besonderes gegen Besonderes ist die Natur in ihrem wirklichen Leben der einzige Angriff oder Widerlegung des schlechteren Lebens . . .“[1] Hegel beweist schon hier seine realistische Einsicht in die gesellschaftliche Entwicklung, indem er diese als den Kampf von Macht gegen Macht (Besonderes gegen Besonderes) auffaßt. Er ist schon hier von jenen liberalen Illusionen in bezug auf die „unwiderstehliche Macht der Idee“, vor deren Ruf die Zwingburgen des Absolutismus, wie die Mauern von Jericho in der Bibel von den Posaunen Josuahs, von selbst zusammenstürzen, weit entfernt. Gleichzeitig betrachtet er aber diesen Kampf gegen den Absolutismus, gegen die feudalen Überreste so, wie ihn die ideologischen Vorkämpfer der damals revolutionären bürgerlichen Klasse angesehen haben. Darum konkretisiert er nun weiter diese Art des Angriffs auf das positiv gewordene alte Leben. Dieses alte Leben „gründet seine Herrschaft nicht auf Gewalt Besonderer gegen Besondere, sondern auf Allgemeinheit. Diese Wahrheit, das Recht, die es sich vindiziert, muß ihm genommen, und demjenigen Teile des Lebens, das gefordert wird, gegeben werden . . . Dem Positiven des Bestehenden, das eine Negation der Natur ist, wird seine Wahrheit, daß Recht sein soll, gelassen[2].

Diese sehr abstrakt-begrifflich gehaltenen, ziemlich dunkel formulierten Ausführungen Hegels enthalten ins Philosophische übertragen die allgemeine Tendenz der Polemik bürgerlicher Revolutionäre gegen die alte feudale Gesellschaft. Sie behandeln immer die Prätention der in der feudalen Gesellschaft herrschenden Klassen, Repräsentanten und Führer der ganzen Gesellschaft zu sein, als die Anmaßung einer kleinen Minorität, einer Gruppe von partikularen Interessenten. Andererseits sehen sie in den Forderungen des „dritten Standes“ nicht so sehr die Forderungen einer Klasse gegenüber den anderen Klassen, als vielmehr die bisher unterdrückten Rechte des allgemeinen Interesses, der Interessen der ganzen Gesellschaft. Wenn also Hegel hier diesen Stellenwechsel zwischen Besonderem und Allgemeinem vollzieht, wenn er die (feudal-absolutistische) Allgemeinheit als Anmaßung einer Partikularität entlarvt und andererseits in der unmittelbar erscheinenden Besonderheit der Forderungen der bürgerlichen Klasse die wirkliche, der Natur und der Geschichte entsprechende Allgemeinheit erblickt, so formuliert er nur abstrakt-philosophisch jene Gedanken, die in einer politisch klaren und konkreten Weise, ohne Anspruch auf Philosophie, in der

[1] Ebd.
[2] Ebd.

progressiven Publizistik vor und während der Französischen Revolution allgemein verbreitet gewesen sind. Und es ist wiederum für seine Entwicklung als Denker außerordentlich interessant und charakteristisch, daß beim ersten Mal, wo in seiner Entwicklung die Dialektik des Allgemeinen und des Besonderen auftaucht, dies nicht im Zusammenhang mit der Lösung abstrakt-philosophischer Probleme geschieht, sondern ein Versuch ist, sich über die reale historische Dialektik der Zerstörung der feudalen Gesellschaft durch das Bürgertum klar zu werden und die Notwendigkeit dieses Übergangs anderen klar zu machen.

Die weiteren Ausführungen Hegels zeigen noch deutlicher, wie sehr diese philosophische Form der Fragestellung bei ihm aus den politisch-historischen Problemen entspringt. Er sagt in unmittelbarem Anschluß an die eben zitierte Stelle: „Im deutschen Reiche ist die machthabende Allgemeinheit, als die Quelle alles Rechts verschwunden, weil sie sich isoliert, zum Besonderen gemacht hat. Die Allgemeinheit ist deswegen nur noch als Gedanke, nicht als Wirklichkeit mehr vorhanden."[1] Bei diesem letzten Gedanken ist politisch die klare Charakterisierung des deutschen Reiches als einer zum Besonderen herabgesunkenen Allgemeinheit eine weitere Bestätigung jener Richtung der Polemik gegen die feudal-absolutistischen Überreste, über die wir eben gesprochen haben. Vom Standpunkt der philosophischen Entwicklung Hegels müssen wir hier an jene Bemerkungen aus den Nohlschen Fragmenten erinnern, in denen er zum erstenmal eine neue Fassung der Positivität gesucht hat. Wir haben damals (hier S. 163ff.) gezeigt, daß Hegel den Unterschied zwischen Positivem und Nicht-Positivem darin sieht, daß beide zwar Vereinigungen sind, aber das Positive nur eine Vorstellung, nur ein Gedanke ist, während das Nicht-Positive ein Sein ist.

Erinnern wir noch daran, daß Hegel im Zusammenhang mit diesem Gedanken zum erstenmal damit beschäftigt war, verschiedene Stufen des Seins festzustellen und zu bestimmen. Dies war damals außerordentlich abstrakt und dunkel formuliert. In der jetzigen historischen Anwendung erhalten diese Probleme eine konkretere Fassung. Die Stufen des Seins, des wirklicheren und unwirklicheren Seins usw. kommen in Zusammenhang mit der historischen Frage des Absterbens oder Zugrundegehens alter gesellschaftlicher Formationen, mit dem Emporwachsen neuer Gesellschaftszustände. Und damit nähern wir uns jener Dialektik der geschichtlichen Entwicklung bei Hegel, die Engels mit folgenden Worten charakterisiert: „Und so wird im Lauf der Entwicklung alles früher Wirkliche unwirklich, verliert seine Notwendigkeit, sein Existenzrecht, seine Vernünftigkeit; an die Stelle des absterbenden Wirklichen tritt eine neue, lebensfähige Wirk-

[1] Ebd., S. 141.

lichkeit . . ."[1] Freilich ist Hegel noch weit entfernt auch von jener historischen Konkretheit, die er in seiner Philosophie der Geschichte erreichen wird. Uns konnte es hier nur darauf ankommen, zu zeigen, daß er in diesen Fragmenten den ersten Schritt zur Methodologie einer solchen Geschichtsauffassung getan hat. Für den damaligen Zustand seines Denkens ist es wieder charakteristisch, daß auch dieses Fragment dort abbricht, wo die konkreten Konsequenzen aus diesen politisch wie philosophisch kühnen und progressiven Prämissen gezogen werden mußten.

IV

Kritische Auseinandersetzung mit der Ethik Kants

Die innere Krisenhaftigkeit der Frankfurter Periode Hegels zeigt sich nicht nur in dem fragmentarischen Charakter seiner einzelnen Aufzeichnungen, die, wie wir gesehen haben, sehr oft gerade am entscheidenden Punkt abbrechen und in einem solchen unfertigen Zustand liegengelassen werden. Sie zeigt sich auch in der Sprunghaftigkeit des thematischen Interesses von Hegel. Wir haben gesehen, daß die Untersuchungen über Judentum, Christentum usw. von der Württemberger Broschüre abgelöst wurden. Auf diese folgten, jedoch chronologisch nicht unmittelbar, die von uns anschließend analysierten Fragmente über die „Verfassung Deutschlands"; wir haben beide nur wegen der thematischen Zusammengehörigkeit, um überflüssige Wiederholungen zu vermeiden, zusammengefaßt. Chronologisch folgt auf die Broschüre über Württemberg eine ausführliche Analyse Hegels über die ethischen Schriften von Kant. Aus Hegels eigenen Aufzeichnungen ist festzustellen, daß diese Auseinandersetzung am 10. August 1798 begann, also fast unmittelbar anschließend an die Württemberger Broschüre. Die Beschäftigung mit Kant wird – wenn unsere Hypothese richtig ist – von der Arbeit an der „Verfassung Deutschlands" abgelöst. Auf diese folgt nun vom Februar 1799 angefangen die Beschäftigung mit der Steuartschen Ökonomie. Dann nimmt Hegel wieder seine Auseinandersetzung mit dem Christentum auf und schreibt sein umfangreichstes Werk der Frankfurter Periode: „Der Geist des Christentums und sein Schicksal."

Man hat in dieser Übergangszeit immer wieder das Gefühl, daß Hegel mit großer Leidenschaft an die Lösung von Problemen herantritt, die ihn als unmittelbare, persönliche Lebensprobleme bewegen, dabei aber immer wieder zu der Einsicht kommt, daß weder sein gesellschaftlich-geschichtliches Wissen, noch sein philosophisches Rüstzeug für eine solche Lösung

[1] Engels: Feuerbach, a. a. O., S. 7.

der Probleme ausreichen, die seinen Ansprüchen entsprechen würde und diesen Problemen adäquat wäre. Freilich will Hegel durch Ausbreitung seines Wissens, durch Vertiefung seiner philosophischen Methodologie einen unüberwindlichen Abgrund überbrücken: wir haben auf die objektiven gesellschaftlichen Gründe hingewiesen, die für Hegel eine wirklich adäquate, geschichtliche, wissenschaftliche Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft seiner Zeit, ihrer Entstehung und ihrer Gesetzmäßigkeit verwehrten. Aber der Weg in der Richtung auf dieses Ziel ist bei Hegel ein ununterbrochenes Weiterausbilden der dialektischen Methode. Je näher er sich der ersehnten „Versöhnung" mit der Wirklichkeit wähnt, desto tiefer werden die Widersprüche in dem Material, das er zu diesem Zwecke bearbeitet, erkannt, und die Einsicht in diese Widersprüchlichkeit hat dann einen vorläufigen Abbruch der betreffenden Arbeit zur Folge. Aber durch die sich ständig vertiefende Erkenntnis der dialektischen Struktur des Seins wird jede dieser Stufen wirklich zu einer Stufe in der Annäherung an die wissenschaftliche Dialektik. Die biographisch-subjektiv angesehen sprunghafte Art der wissenschaftlichen Tätigkeit Hegels in Frankfurt ergibt objektiv eine Kontinuität: eben den Weg zur Erkenntnis des Widerspruchs als der Grundlage alles Seins und Denkens.

Die Auseinandersetzung mit der Ethik Kants ist vor allem von der neuen Einstellung Hegels zur bürgerlichen Gesellschaft bestimmt. Hegel geht dabei, wie wir gesehen haben, von den Problemen und Bedürfnissen des Individuums aus, von den moralischen Problemen, die sich für das Individuum durch das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft ergeben. Dadurch ist er in eine bestimmte Nähe der Kantschen Ethik gekommen, deren Hauptfrage bekanntlich ebenfalls die moralischen Pflichten des Individuums sind. Aber die Grundlinie der Hegelschen Fragestellung ist auch auf dieser Anfangsstufe von derjenigen Kants gründlich verschieden. Die scheinbare methodologische Nähe erfordert also eine ausführliche Auseinandersetzung, während in Bern, wo die Fragestellung Hegels das individuelle Schicksal fast vollständig überging, ein freundlich-neutrales Verhalten zur Kantschen Ethik möglich gewesen ist. Diese Auseinandersetzung wird auch durch die Stellung beider Denker zur Religion notwendig gemacht und verschärft. Die Kantsche Ethik klingt religiös aus in der Erhebung Gottes zu einem „Postulat der praktischen Vernunft". (Wir wissen aus Bern, wie der junge Hegel und sein Freund Schelling sich zu dieser Seite der Kantschen Ethik gestellt haben. Vgl. hier S. 49f.) Auch die Frankfurter Philosophie Hegels hat eine religiöse Spitze. Diese ist jedoch der Kantschen ganz entgegengesetzt. Und da es für Hegel in Frankfurt eine zentrale Frage gewesen ist, die Philosophie im religiösen Leben aufgipfeln zu lassen, war die Auseinandersetzung mit Kant früher oder später unvermeidlich.

Die Kritik der Kantschen Auffassung vom Verhältnis von Religion und Staat scheint einer der Hauptpunkte der ersten großen Auseinandersetzung Hegels mit Kant gewesen zu sein. Wir sagen: scheint, denn auch hier, bei der Beschäftigung mit Hegels Jugend, muß man die traurige Feststellung machen, daß auch dieses Manuskript verlorengegangen ist. Schon zur Zeit der Abfassung der Hegelbiographie von Rosenkranz war von der Kritik der Tugendlehre Kants sehr wenig übriggeblieben. Dagegen besaß noch der erste Biograph Hegels dessen Kommentar zur Metaphysik der Sitten und zur Rechtslehre Kants vollständig. Inzwischen sind alle diese Manuskripte verlorengegangen und wir besitzen aus ihnen nur einige Anmerkungen und Zitate, die Rosenkranz bringt. (Rosenkranz zitiert hauptsächlich aus Hegels Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Staat und Kirche[1].) Es ist aus unserer bisherigen Kenntnis der Frankfurter Entwicklung Hegel naheliegend, daß hier tatsächlich ein zentrales Problem seiner Auseinandersetzung mit Kant lag. Aber es wäre falsch, nicht auch daran zu denken, daß das Herausheben gerade dieses Problems eine Folge des besonderen Interesses von Rosenkranz dafür gewesen ist, und daß diese Frage vielleicht im Originalmanuskript Hegels ein geringeres Gewicht hat, als es nach Rosenkranz den Anschein hat.

Unsere Analyse muß also bei den von Rosenkranz veröffentlichten Fragmenten anfangen. Wir müssen dabei aber mit Vorsicht und mit dem eben gemachten Vorbehalt vorgehen. Und dieser Vorbehalt ist um so begründeter, als die sehr ausführlichen polemischen Auseinandersetzungen mit der Kantschen Ethik im „Geist des Christentums“ sich auf ganz andere Gebiete der Ethik beziehen; ja diese Frage spielt im späteren Manuskript eine mehr untergeordnete Rolle. Freilich können wir – bei der sehr raschen, sprunghaften Entwicklung der Hegelschen Gedankenwelt in Frankfurt – nicht genau wissen, wie weit die Auseinandersetzungen mit Kant im „Geist des Christentums“ mit denen im Kantkommentar identisch sind, wie weit diese zu jenem Zweck ausgenützt, wie weit sie umgearbeitet und weitergebildet wurden. Jedoch trotz der Möglichkeit, daß wir dabei im streng historisch-biographischen Sinne Ungenauigkeiten begehen können, glauben wir doch, daß es am besten ist, die kritischen Auseinandersetzungen mit Kant aus dem „Geist des Christentums“ – bei Verletzung der Chronologie – im unmittelbaren Anschluß an die Kantkommentare zu behandeln. Teils um Wiederholungen zu vermeiden, teils um den Gegensatz Kant-Hegel in dieser Periode zusammenhängend darstellen zu können.

In den einleitenden Bemerkungen über die Kantkommentare Hegels spricht Rosenkranz von dessen Bestreben, den Gegensatz von Legalität und Moralität bei Kant in der Sittlichkeit, oder wie Hegel es jetzt noch

[1] Rosenkranz: S. 87f.

nennt, in dem Leben aufzuheben. Das ist ohne Zweifel der Grundriß des Jenaer „Systems der Sittlichkeit". Es ist ein großer Verlust für unsere Kenntnis von Hegels Entwicklung, daß wir die erste Formulierung dieser Zusammenhänge nicht besitzen. Rosenkranz gibt nicht einmal Andeutungen darüber, wie der Zusammenhang dieser verschiedenen Stufen der Moral damals bei Hegel gedacht war, ja er sagt nicht einmal, ob sie als dialektisch auseinander entwickelte Stufen dargestellt wurden. Ansätze zu einer solchen Entwicklung haben wir allerdings schon in den ersten Nohlschen Fragmenten aus Frankfurt gefunden; im „Geist des Christentums" findet sich diese Methode schon ziemlich allgemein. Es ist also anzunehmen, daß sie in den Kantkommentaren ebenfalls vorhanden war, nur können wir nicht wissen, einen welchen Grad der methodologischen Klarheit der dialektischen Entwicklung sie erreicht hat.

Deutlicher ist aus der Darstellung von Rosenkranz die Richtung der Kritik Hegels an der allgemeinen Methodologie der Moral bei Kant zu entnehmen. Rosenkranz stellt diese Kritik so dar: „Er protestierte gegen die Unterdrückung der *Natur* bei Kant und gegen die *Zerstückelung* des Menschen in die durch den Absolutismus des Pflichtbegriffs entstehende Kasuistik."[1] Die Polemik gegen die Unterdrückung der Natur durch die Kantsche Konzeption der moralischen Pflicht ist in dieser Zeit ziemlich weit verbreitet. Wir finden sie — abgesehen von Hamann und Herder, die gegen die ganze klassische Philosophie polemisiert haben, — insbesondere bei Goethe und Schiller. Bei Goethe in der Form einer vollständigen Ablehnung der Kantschen Moral, bei Schiller in der Form eines Versuchs, sie mit Hilfe der Ästhetik und der auf das Leben angewandten Prinzipien der Ästhetik zu überwinden. Die Darlegung Hegels, die wir später aus dem „Geist des Christentums" anführen werden, liegt durchweg auf der Linie der großen humanistischen Dichter, wenn freilich auch der Hegelsche Begriff des Lebens breiter und umfassender ist als die ästhetische Konzeption Schillers. In der Zerstückelung des Menschen durch die Absolutheit, durch den metaphysischen Charakter der Kantschen Prinzipien sehen wir in Hegels Kampf gegen die Kantsche Philosophie ein Denkmotiv auftauchen, das von Jena an einen Hauptpunkt seiner Kantkritik überhaupt bildet. Er spricht z. B. in Jena bereits von einem „Seelensack des Subjekts", in den voneinander mechanisch getrennte „Vermögen" gestopft sind[2]. Und er sieht den Fortschritt, den der objektive Idealismus über den Kantischen hinaus tut, sehr wesentlich darin, daß jener die dialektische Einheit im Subjekt gedanklich hergestellt und so die Kantsche metaphysische Zerstückelung des Menschen überwunden hat.

[1] Rosenkranz: S. 87.
[2] Erste Druckschriften, S. 211.

Der einzige Teil aus dieser Auseinandersetzung mit Kant, der uns einigermaßen übersichtlich überliefert wurde, behandelt das Verhältnis von Staat und Kirche. Hegel formuliert die Meinung Kants hierüber folgendermaßen: „Beide, Staat und Kirche, sollen einander in Ruhe lassen und gehen einander nichts an." Bei der damaligen aufs Religiöse orientierten Einstellung Hegels konnte er sich unmöglich mit dieser Auffassung zufrieden geben. Er sah vor allem den scharfen Gegensatz zwischen dem bestehenden Staat und der Kirche. Der Staat beruht auf dem Prinzip des Eigentums und darum sind seine Gesetze denen der Kirche entgegengestellt. Dies hat aber nach Hegel seinen Grund in den Beziehungen beider zum Menschen. Das Gesetz des Staates betrifft „den Menschen sehr *unvollständig* als einen *Habenden gedacht*, dahingegen in der Kirche der Mensch ein *Ganzes* ist ... Entweder ist es dem Bürger nicht mit seinem Verhältnis zum Staat oder nicht mit dem zur Kirche ernst, wenn er in beiden ruhig bleiben kann". Hegel analysiert nun die beiden Extreme der Jesuiten und Quäker, ohne deren Lösungsversuche zu billigen. Er lehnt auch die Herrschaft des Staates über die Kirche als „unmenschlich" ab; diese Herrschaft müsse einen Fanatismus erzeugen, „der, weil er die einzelnen Menschen, die menschlichen Beziehungen in der Macht des Staates, sieht ihn in ihnen und so sie damit zertrummert". Er kommt von diesen Gedankengängen zu einer Utopie der vollständigen Vereinigung von Kirche und Staat, wodurch die Integrität des Menschen gerettet werden soll. „Das Ganze der Kirche ist nur dann ein Fragment, wenn der Mensch im Ganzen in einen besonderen *Staats*- und besonderen *Kirchenmenschen* zertrümmert ist."[1]

Da wir den genauen Kontext dieser Kantkritik von Hegel nicht kennen, können wir nur sehr vorsichtig Folgerungen aus diesem Fragment ziehen. Immerhin ist deutlich sichtbar, zu welchen extremen Konsequenzen hier Hegel durch seine Frankfurter Tendenz, die Einheit des Lebens, die Integrität des sonst von der kapitalistischen Arbeitsteilung zerstückelten Menschen in der Religion zu suchen, getrieben wird. Allerdings hat Hegel auch in späterer Zeit niemals eine richtige Auffassung vom Verhältnis zwischen Religion und Staat erlangt, aber bis zu diesem Extrem einer reaktionär-theokratischen Utopie ist er sonst nie gegangen. Es ist vielleicht möglich, daß solche Gedankengänge auch in den Perspektiven der deutschen Verfassungsschrift eine Rolle gespielt haben und mit eine Ursache ihres fragmentarischen Charakters bilden.

Philosophisch ist der Gegensatz des ganzen und des zerstückelten Menschen das Wesentliche. Denn so sehr auch das Streben nach einer religiösen Lösung in Frankfurt alle Gedankengänge Hegels verwirrt und verzerrt, so bleibt doch die von hier ausgehende Analyse der bürgerlichen Gesellschaft

[1] Rosenkranz: S. 87f.

der Zentralpunkt seiner ethischen Untersuchungen, seiner Gegensätze zu Kant. Hegel betrachtet immer entschiedener seine Gegenwart als eine Periode der Übergangskrise, der allgemeinen Widersprüchlichkeit und Zerrissenheit. Die Aufgabe der Philosophie (jetzt der Religion) ist es, diese Widersprüche im Leben selbst aufzuheben. Dieses Aufheben soll aber keineswegs ein Vertuschen der Zerrissenheit und Zerstückeltheit, eine Milderung oder Abschwächung der Widersprüche sein. Das Hegelsche Denken drängt im Gegenteil immer entschiedener in die Richtung, gerade durch die Herausarbeitung der Schärfe und der scheinbaren Unlösbarkeit der Gegensätze zu deren Aufhebung zu gelangen. Die Polemik gegen Kant nimmt nun ihren Ausgangspunkt davon, daß dieser nach Hegels Ansicht die einzelnen Momente der modernen bürgerlichen Zerrissenheit verabsolutiert, sie durch dieses Absolutmachen starr macht und dadurch die Widersprüche in einer primitiven, unentfalteten und darum unaufhebbaren Weise verewigt. Diese objektiv-idealistische Kritik Kants, wie wir es in den folgenden Ausführungen Hegels sehen werden, drängt in die Richtung einer vollständigeren und realistischeren Auffassung der moralischen Probleme des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft.

Auf den ersten Anblick erscheint es vielleicht als paradox, von einer realistischeren Tendenz Hegels zu sprechen, wo er doch in der Frankfurter Periode sich noch mehr in religiöse Mystik verliert als Kant und dessen Nachfolger auf dem Gebiet der Moralphilosophie, Fichte. Wenn wir jedoch diese beiden einander widerstreitenden philosophischen Tendenzen näher ansehen, so zeigt sich nicht bloß die Wahrheit dieser scheinbar paradoxen Anschauung, sondern wir müssen auch feststellen, daß Hegel – freilich vom Standpunkt eines objektiven Idealismus, der dazu noch in dieser Periode mehr instinktiv als philosophisch bewußt in ihm vorhanden ist – sehr entschieden die Schranken und Borniertheiten des Kant-Fichteschen radikalen subjektiven Idealismus in der Ethik kritisiert. Es kommt dabei auf das Problem des „ganzen Menschen“ an. In der idealistischen Philosophie Deutschlands spiegelt sich die kapitalistische Arbeitsteilung, vor allem auf ihrer primitiven, vorrevolutionären, asketischen Stufe als eine Teilung des Menschen in geistige und sinnliche Eigenschaften. Diese Teilung ist allerdings ein Erbstück der Religion. Aber die Tendenz, die diese Teilung in den Anfängen der klassischen Philosophie Deutschlands erhält, stammt nicht aus einer Religiosität überhaupt, sondern aus der asketischen Religiosität jener Sekten, die zur Zeit der ökonomisch und ideologisch primitiven Entwicklung der bürgerlichen Klasse diese ideologischen Tendenzen in ihr verkörperten. Man muß dabei an die Rolle dieser Sekten im Deutschen Bauernkrieg, im Befreiungskampf der Niederländer und auch noch in der englischen Revolution denken. Und es wäre falsch, zu übersehen, daß in

dem asketischen Idealismus Rousseaus und einzelner seiner jakobinischen Schüler, z. B. Robespierres, sehr starke Überreste dieser Tendenz vorhanden gewesen sind.

Wenn nun der klassische deutsche Idealismus sowohl erkenntnistheoretisch wie moralisch von einer schroffen, antagonistischen Gegenüberstellung des Sinnlichen und des Geistigen im Menschen ausgeht, so ist er zweifellos ein Erbe dieser Entwicklung. Dazu kommt noch, daß in der Wirklichkeit die kapitalistische Arbeitsteilung selbst zur Spezialisierung und Trennung der einzelnen menschlichen Eigenschaften und Fähigkeiten voneinander, zu einer einseitigen Ausbildung der einen auf Kosten der Verkrüppelung der anderen führt.

Für Kant und Fichte ist in der Moral diese Trennung zugleich ein Ausdruck und ein philosophisches Mittel dazu, ihre Kritik an der Moral der Menschen ihrer Zeit mit einer Bejahung der bürgerlichen Gesellschaft zu vereinigen. In der rein geistigen Sphäre des „kategorischen Imperativs" konstruieren dann Kant und nach ihm Fichte ein Idealbild der bürgerlichen Gesellschaft, in dem die bedingungslose Hingabe an die überirdische, geistige, nicht mehr der Welt der Phänomene angehörende „Pflicht" konfliktlos und harmonisch funktioniert. Alle Gegensätze und Widersprüche in der bürgerlichen Gesellschaft der Wirklichkeit reduzieren sich nun auf den Gegensatz des sinnlichen und des moralischen Menschen, des „homo phänomenon" und „homo noumenon". Wenn demnach die Menschen ganz dem Sittengesetz entsprechend leben würden, würde es in der Gesellschaft keinerlei Konflikte oder Widersprüche geben. Die philosophische Konzeption dieser moralischen Sphäre wird nur dadurch möglich, daß alle moralischen Probleme der bürgerlichen Gesellschaft in formale Forderungen der „praktischen Vernunft" umgewandelt werden. Der Mensch der bürgerlichen Gesellschaft erscheint nun als ein mehr oder weniger zufälliger sinnlicher „Träger", in dem diese Postulate realisiert werden können. Fichte formuliert diese Auffassung vielleicht noch schroffer und konsequenter als Kant selbst. Er sagt: „Ich kann und darf für mich selbst sorgen, lediglich weil und inwiefern ich Werkzeug des Sittengesetzes bin: dies aber ist jeder andere Mensch auch. – Daran erhält man zugleich eine untrügliche Probe, zu erfahren, ob die Sorgfalt für uns selbst moralisch, oder ob sie bloß der Naturtrieb sei."[1]

In diesen Auffassungen drücken sich zwei gesellschaftlich wichtige Anschauungen aus: erstens die Moralität der ersten, der asketischen Periode der bürgerlichen Entwicklung, die radikale Spiritualisierung und das idealistische Projizieren der moralischen Forderungen der bürgerlichen Gesell-

[1] Fichte: Das System der Sittenlehre (1798), § 23. Werke, Leipzig 1908, Ausg. von Medicus, Bd. II, S. 675.

schaft in den Himmel; zweitens die Illusion, daß die bürgerliche Gesellschaft „ihrer Idee nach" keinen Widerspruch in sich enthält, daß die in der Wirklichkeit auftauchenden Widersprüche teils aus der in den gesellschaftlichen Institutionen noch nicht vollzogenen Realisation der bürgerlichen Gesellschaft, teils aus der menschlichen Unvollkommenheit, aus der noch allzu großen Hingabe der einzelnen Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft an die Sinnlichkeit folgen. Bei dieser zweiten Seite der idealistischen Borniertheit der Kant-Fichteschen Ethik ist ihr vorrevolutionärer Charakter (im Verhältnis zur Französischen Revolution gedacht) deutlich sichtbar. Diese Illusionen haben in bezug auf die bürgerliche Gesellschaft sehr viele Revolutionäre gehabt, selbstverständlich ohne sie in solchen überschwenglichen, subjektiv-idealistischen philosophischen Formen auszudrücken.

Der Kampf des jungen Hegel gegen die Ethik von Kant und Fichte richtet sich gegen diese beiden Punkte. Er war zweifellos auch in jenem Manuskript enthalten, aus dem wir soeben die von Rosenkranz spärlich überlieferten Überreste zitiert haben. Wenn wir nun die konkrete Entfaltung dieser Polemik, die für die Entwicklung Hegels, für die Konkretisierung seiner Stellungnahme zur bürgerlichen Gesellschaft von höchster Wichtigkeit sind, näher kennenlernen wollen, müssen wir uns jetzt jenen Stellen zuwenden, wo er — in dem etwas später entstandenen „Geist des Christentums" — sich mit der Kantschen Ethik beschäftigt[1].

In dem ersten Konzept zum „Geist des Christentums" formuliert Hegel seine Ablehnung der Kantschen Ethik dahingehend, daß der Mensch dieser Ethik „immer Sklav gegen einen Tyrannen, und zugleich Tyrann gegen Sklaven" ist[2]. Im ausgeführten Manuskript gibt er nun eine detaillierte Begründung dieser Ablehnung. Er sagt dort über denselben Zusammenhang: „Ein Mann, der den Menschen in seiner Ganzheit wiederherstellen wollte, konnte einen solchen Weg unmöglich einschlagen, der der Zerrissenheit des Menschen nur einen hartsinnigen Dünkel zugesellt. Im Geiste der Gesetze handeln konnte ihm nicht heißen, aus Achtung für die Pflicht mit Widerspruch der Neigungen handeln."[3] Hegel wirft also hier Kant vor, daß er die Zerrissenheit des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft, die auch

[1] Hegel nimmt hier direkt nur auf die Kantsche Ethik selbst Bezug. Ob er die ethischen Schriften Fichtes, die gerade in dieser Zeit erschienen sind, schon damals gelesen hat, können wir aus dem uns vorliegenden Material nicht sicher entscheiden. Da jedoch die späteren ausführlichen ethischen und philosophischen Schriften von Hegel in Jena die Fichtesche Moral fast immer zusammen mit der Kantschen kritisieren, da Hegel in Jena Fichte als konsequenten Fortsetzer Kants, mit allen seinen Fehlern, betrachtet, können wir auch die Frankfurter Kritik der Kantschen Moral zugleich als eine Kritik der Fichteschen betrachten und behandeln.

[2] Nohl: S. 390.

[3] Ebd., S. 266.

Hegel als Tatsache und darum als Ausgangspunkt des Philosophierens anerkennt, durch seine schroffe Gegenüberstellung von Pflicht und Neigung (von Geist und Sinnlichkeit) verewigt. Die Kantsche Lösung der Moral ist nicht nur keine wirkliche Lösung, sondern weist auch eine Tendenz zur Unmenschlichkeit auf, und ihre Scheinlösung hat nur zur Folge, daß zu den sonstigen Untugenden des Lebens noch die moralische Heuchelei hinzukommt.

Hegel sieht also in der Kantschen Ethik ebenfalls eine Form der Spießerei, die im Interesse des Menschlichen, des gesellschaftlichen Fortschritts bekämpft werden müsse.

Erinnern wir uns daran, daß Hegel bereits in den ersten Frankfurter Aufzeichnungen die Kantsche Ethik mit der religiösen Aufbewahrung der Positivität zusammengestellt hat. (Hier S. 163 f.) Und in der Begründung der eben angeführten Stelle nimmt er bezug auf Ausführungen von Kant, aus dessen Schrift über die Religion, worin Kant die Überlegenheit seiner Ethik über die positiven Religionen zu beweisen versucht[1]. Hegel bestreitet aufs entschiedenste diese Aufhebung. „Durch diesen Gang (nämlich Kants Gedankengang, G. L.) ist aber die Positivität nur zum Teil weggenommen, denn das Pflichtgebot ist eine Allgemeinheit, die dem Besonderen entgegengesetzt bleibt, und dieses ist das Unterdrückte, wenn sie herrscht; und zwischen dem tungusischen Schamanen mit dem Kirche und Staat regierenden europäischen Prälaten, oder dem Mogulitzen mit dem Puritaner, und zwischen dem seinem Pflichtgebot Gehorchenden ist nicht der Unterschied, daß jene sich zu Knechten machten, dieser frei wäre; sondern daß jener den Herrn außer sich, dieser aber den Herrn in sich trägt, zugleich aber sein eigener Knecht ist; für das Besondere, Triebe, Neigungen, pathologische Liebe, Sinnlichkeit oder wie man es nennt, ist das Allgemeine notwendig und ewig ein Fremdes, ein Objektives; es bleibt eine unzerstörbare Positivität übrig, die vollends dadurch empörend wird, daß der Inhalt, den das allgemeine Pflichtgebot erhält, eine bestimmte Pflicht, den Widerspruch eingeschränkt und allgemein zugleich zu sein enthält, und um der Form der Allgemeinheit willen für ihre Einseitigkeit die härtesten Prätensionen macht. Wehe den menschlichen Beziehungen, die nicht gerade im Begriff der Pflicht sich finden, der, sowie er nicht bloß der leere Gedanke der Allgemeinheit ist, sondern in einer Handlung sich darstellen soll, alle anderen Beziehungen ausschließt oder beherrscht."[2]

Man sieht: Hier ist die Polemik bereits gegen beide Denkmotive der Kantschen Ethik entfaltet und die Ablehnung eines jeden von beiden im

[1] Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Leipzig 1903, herausg. von Vorländer, S. 206.

[2] Nohl: S. 265 f.

Zusammenhang begründet. Hegel lehnt die Kantsche Ethik vor allem darum ab, weil diese nicht den ganzen, den lebendigen Menschen berücksichtigt, sondern im Gegenteil dessen wirkliches Leben aus der Ethik ausschließt, es durch lebensfremde Gebote unterjocht und dadurch die Moral für den lebendigen Menschen zu etwas Totem und Positivem macht. Und er sieht klar, daß diese starre mechanische Seite der Kantschen Ethik aufs engste mit der Verabsolutierung des Pflichtbegriffs zusammenhängt. Durch dieses Motiv in seiner Kantkritik tut Hegel einen weiteren großen Schritt vorwärts in der Entwicklung seiner Dialektik. Es kommt ihm vorerst nicht auf die inhaltlich moralische Frage an, ob die einzelnen Pflichtgebote Kants richtig oder falsch sind. Er bekämpft prinzipiell die Methodologie dieser Ethik. Er stellt immer entschiedener die These auf, daß ein bestimmtes Pflichtgebot, das unter bestimmten gesellschaftlichen und historischen Bedingungen, aber nur unter diesen Bedingungen richtig ist, ohne Veränderung seines Inhalts falsch werden kann, wenn es unter veränderten Bedingungen aufrechterhalten wird. Das bedeutet nicht nur eine weitere große Annäherung an die dialektische Auffassung der Beziehung des Wahren zum Falschen, an eines der erkenntnistheoretischen Zentralprobleme der Jenaer Ausbildung der Hegelschen Dialektik, sondern führt zugleich in den Mittelpunkt der späteren Hegelschen Methodologie der Moral.

Der Gegensatz zwischen Kant und Hegel besteht hier, auf dem Gebiet der Methodologie – kurz gefaßt – darin, daß Kant die gesellschaftlichen Inhalte der Moral ununtersucht läßt, sie ohne historische Kritik hinnimmt und aus den formalen Kriterien des Pflichtbegriffs, aus der Übereinstimmung des Inhalts des Imperativs mit sich selbst die moralischen Forderungen abzuleiten versucht, während für Hegel jede einzelne moralische Forderung nur einen Teil, nur ein Moment eines lebendigen, sich in ständiger Bewegung befindlichen gesellschaftlichen Ganzen bildet. Für Kant stehen also die einzelnen Gebote der Moral isoliert nebeneinander, als angeblich zwingende logische Folgen eines einheitlichen überhistorischen und übergesellschaftlichen „Vernunftprinzips"; für Hegel sind sie Momente eines dialektischen Prozesses, die in diesem Prozeß miteinander in Widerspruch geraten, durch das lebendige Wechselspiel dieser Widersprüche einander gegenseitig aufheben, im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung absterben oder in veränderter Form und mit verändertem Inhalt wieder auftauchen.

Dieser Gegensatz wird freilich in der jetzt behandelten Periode noch nicht so klar und eindeutig auf dem Boden der historischen Entwicklung der Gesellschaft ausgetragen wie einige Jahre später in Jena, er steht aber als Gegensatz zweier Methoden schon ganz klar vor uns. Und es ist auch

schon hier ganz klar ersichtlich, daß die Hegelsche Ablehnung der Ethik Kants gesellschaftliche Gründe hat: eine andere Stellung zur bürgerlichen Gesellschaft. Wir haben hier bereits ausführlich darüber gesprochen, daß Hegel in seiner Frankfurter Periode die „Versöhnung" mit der bürgerlichen Gesellschaft, mit dem Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, so wie sie eben wirklich sind, sucht. Darum protestiert er gegen die Vergewaltigung des lebendigen und ganzen Menschen durch abstrakte Pflichtgebote, gegen das Zerreißen des lebendigen und ganzen Menschen durch dessen Zweiteilung in eine geistige und sinnliche Hälfte.

Hier weist die Hegelsche Kritik an Kant genau dieselbe Richtung auf wie die ungefähr gleichzeitige von Goethe und Schiller. Während aber Goethe die methodologischen Probleme der idealistischen Ethik souverän ignoriert und aus seiner spontan-materialistischen Lebensweisheit zu einem dichterischen und denkerischen Humanismus kommt, während Schiller zwar die Härten der Kantschen Ethik ablehnt, jedoch ihren Grundgedanken gegenüber eine große Anhänglichkeit bewahrt und über die Erkenntnistheorie Kants bewußt nicht hinausgeht, ist das Bestreben des jungen Hegel: alle Widersprüche herauszuarbeiten, die sich aus der Kantschen Ethik ergeben, um mit Hilfe dieser Widersprüche zu einer Bestimmung dessen zu gelangen, was das Ganze des Lebens, das „religiöse Leben", die bürgerliche Gesellschaft, so wie sie wirklich ist, vom lebendigen Menschen fordert.

In dem Frankfurter Kampf Hegels gegen die Positivität war, wie erinnerlich, jedes Positive eine falsche Vereinigung. (Hier S. 63.) Die Hegelsche Konzeption der Positivität bringt es naturgemäß mit sich, daß die menschliche Aktivität, das menschliche Handeln der einzige Weg zur Aufhebung des Positiven ist. So lange dieses Handeln, wie in Bern, abstrakt gesellschaftlich bestimmt war, war die Frage für Hegel sehr einfach: die republikanische Aktivität im Altertum kannte keine Positivität, die privatmenschliche Passivität des christlichen Zeitalters nur Positives. Jetzt, wo von der Handlung des einzelnen Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft die Rede ist, ist ein anderes Kriterium nötig. Handeln und Nicht-Handeln, Aktivität und Passivität stehen einander nicht mehr so metaphysisch starr und ausschließend gegenüber wie in Bern. Eben darum ist nicht unbedingt jedes Handeln ein Aufheben der Positivität. Es ist dies nur, wenn es die richtige „Vereinigung" hervorbringt. „Das Moralische der Handlung ist in der Wahl, die Vereinigung in der Wahl ist, daß das Ausgeschlossene ein Trennendes ist; daß das Vorgestellte, das in der Handlung vereinigt wird, mit dem Vorstellenden der Tätigkeit, selbst schon ein Vereinigtes sei, unmoralisch, wenn es ein Trennendes ist."[1]

[1] Nohl: S. 387.

Auch diese Ausführungen tragen den Stempel der Dunkelheit und Abstraktheit der Frankfurter Periode Hegels an sich. Hegel geht hier von dem Freiheitsbegriff Kants, von der Möglichkeit der freien Wahl des Subjekts zwischen moralisch Gutem und Bösem aus. Die spätere Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit ist dabei kaum erst im Keime vorhanden. In seiner polemischen Auslegung definiert er die Wahl wieder als eine Vereinigung, nämlich zwischen dem Subjekt, das die Wahl trifft, und dem Gegenstande seiner Wahl. So verworren sich nun gerade hier der Begriff der Vereinigung erweist, kommt darin doch der ganze Gegensatz Hegels zur Kantschen Ethik scharf zum Ausdruck. Für Kant genügt nämlich die Tatsache der Freiheit (der in ihr sich äußernden moralischen Gesinnung), um die so entstandene Handlung zu einer moralischen zu machen. Entsprechen die sie hervorrufenden Beweggründe den Forderungen der praktischen Vernunft, so muß nach Kant die Handlung selbst auch in ihren sozialen Inhalten unbedingt moralisch sein. Der soziale Inhalt folgt mithin bei Kant direkt logisch – aus den formalen Anforderungen der Freiheit, aus dem Siege des homo noumenon über den homo phänomenon.

Diese direkte – formal-logische – Notwendigkeit bestreitet nun Hegel. In seiner dunklen Terminologie sagt er dagegen: eine Vereinigung kann entweder eine wirkliche oder eine nur scheinbare (nur vorstellungsmäßige, nur positive) sein. Die Wahl vollzieht ihrerseits auch eine Vereinigung zwischen wählendem Subjekt und gewähltem Objekt. Ob jedoch die Handlung selbst, die diesen formellen Kriterien entspricht, wirklich moralisch sei, hängt nach Hegel vom *Inhalt* des Gegenstandes der Wahl ab. Ist dieser an sich eine wirkliche Vereinigung – so ist die Handlung moralisch; ist er nur eine scheinbare, eine positive Vereinigung – so ist die Handlung unmoralisch. Und zwar unabhängig von der Erfüllung der Kantschen formalen Kriterien, unabhängig von der Gesinnung des Subjekts bei der Wahl.

Hegels Kriterium ist also schon hier, im schroffen Gegensatz zu Kant, weder formal, noch ein Moment des individuellen Bewußtseins des Menschen (Gewissens usw. bei Kant), sondern etwas Inhaltliches, und zwar ein inhaltlicher Zusammenhang mit dem Leben der bürgerlichen Gesellschaft. Daß Hegel hier nur noch von Leben überhaupt spricht, verdunkelt für uns diesen Zusammenhang nicht mehr. Er sagt: „Moralität ist Angemessenheit, Vereinigung mit dem Gesetz des Lebens – ist dieses Gesetz aber nicht Gesetz des Lebens, sondern selbst ein fremdes, so ist sie höchste Trennung; Objektivität.“[1] Die Kantsche Ethik, in der es rein zufällig ist, ob diese Vereinigung mit dem „Gesetz des Lebens“ stattfindet oder nicht, bietet deshalb keinerlei Garantie, keinerlei Kriterium dafür, daß die tote Positivität der Welt in ihr überwunden wird. Ja, die Form des Kantschen Pflicht-

[1] Ebd., S. 387.

gebotes, die Zerspaltung des Menschen in zwei einander feindlich gegenüberstehende Teile, in Vernunft und Sinnlichkeit, hat nach Hegel zur notwendigen Folge, daß die wirkliche Vereinigung, die wirkliche Einheit des Menschen mit dem „Gesetz des Lebens", die „Versöhnung" des Individuums mit der bürgerlichen Gesellschaft nicht stattfinden kann. „Moralität" nach Kant ist in der Hegelschen Auffassung Abhängigkeit von mir selbst, „Entzweiung in sich selbst". Und darum kann in ihr und durch sie die Positivität nicht aufgehoben werden. „Durch die Gesinnung ist nur das objektive Gesetz aufgehoben (nämlich das Moralgesetz, G. L.), aber nicht die objektive Welt; der Mensch steht einzeln und die Welt."[1]

Dieser Hegelsche Kampf gegen die Ethik Kants als eine Form der Aufbewahrung der Positivität führt zu dem anderen entscheidenden Gegensatz zwischen den moralischen Konzeptionen beider: zu der Frage der Kollision der Pflichten. Diese Frage zeigt am deutlichsten, wie die Beurteilung des Wesens der bürgerlichen Gesellschaft in jener Zeit, in der die bedeutenden Dichter und Philosophen sich mit den Problemen der nachrevolutionären bürgerlichen Gesellschaft auseinanderzusetzen begonnen haben, sich gewandelt und weiterentwickelt hat. Der idealistische Charakter der klassischen deutschen Philosophie bringt es notwendig mit sich, daß nicht die moralischen Probleme des gesellschaftlichen Lebens aus dessen ökonomischer Struktur herausentwickelt werden, sondern im Gegenteil die Widerspiegelung der gesellschaftlichen Entwicklung in den moralischen Gesinnungen, in den Taten der Menschen Grundlage und Ausgangspunkt des Denkens bildet. Von dort aus wird erst, als zum Material und Betätigungsfeld dieser Gesinnungen und Handlungen, zur bürgerlichen Gesellschaft übergegangen. Trotz dieser idealistischen Verkehrung und Verzerrung des wirklichen Tatbestandes spiegelt die Methodologie der Moral sehr deutlich wider, wie die einzelnen Philosophen sich die Struktur der bürgerlichen Gesellschaft vorgestellt haben.

Das Problem der Kollision der Pflichten ist in dieser Hinsicht eines der bezeichnendsten Probleme. Denn die bloße Annahme dessen, daß wirkliche Forderungen der Moral miteinander in Kollision geraten können, beinhaltet die Anerkennung der Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft selbst. Die Art, wie diese Kollisionen gedanklich gefaßt und philosophisch gelöst werden, gibt weiter ein deutliches Bild davon, wie sich der betreffende idealistische Philosoph diese Widersprüche und deren Aufhebung real vorstellt. Da es nun zum Wesen der Kantschen Philosophie, zum gesellschaftlichen Charakter seiner vorrevolutionären Illusionen in bezug auf Leben und Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft gehört, daß es in ihr keine Widersprüche gibt (mit Ausnahme des „ewigen" Gegensatzes zwischen

[1] Ebd., S. 390.

homo phänomenon und homo noumenon), leugnet Kant aufs entschiedenste sogar die Möglichkeit von Pflichtenkonflikten. Er sagt: „*Ein Widerstreit der Pflichten* . . . würde das Verhältnis derselben sein, durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Teil) aufhöbe. – Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische *Notwendigkeit* gewisser Handlungen ausdrücken und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich notwendig sein können, sondern, wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine *Kollision* von *Pflichten* und *Verbindlichkeiten* gar nicht denkbar...“[1]

Genauso stellt sich Fichte zu diesem Problem. Er konkretisiert das Problem ein wenig mehr als Kant, indem er nicht mehr von Pflichtenkollisionen überhaupt, sondern von den Kollisionen zwischen den Verpflichtungen der Menschen sich selbst und anderen gegenüber spricht. Es ist aber klar, daß dies nur eine etwas andere Formulierung desselben Problems ist, und Fichte gelangt dabei sachlich zu genau demselben Resultat wie Kant. Er sagt: „Es ist kein Widerstreit zwischen der Freiheit vernünftiger Wesen *überhaupt:* d. h. es widerspricht sich nicht, daß mehrere in derselben Sinneswelt frei seien . . . Ein Widerstreit nicht zwischen dem Freisein überhaupt, sondern zwischen bestimmten freien Handlungen vernünftiger Wesen entsteht nur dadurch, daß einer seine Freiheit rechts- und pflichtwidrig, zur Unterdrückung der Freiheit eines anderen gebrauche...“[2]

Wir haben diese Ausführungen von Kant und Fichte ausführlich gebracht, um den Gegensatz der jetzt zu behandelnden Anschauungen des jungen Hegel in seiner ganzen Tragweite als einen Bruch mit der bisherigen Tradition, mit der bisherigen Moral und Gesellschaftsauffassung der klassischen Philosophie ins rechte Licht zu rücken. Freilich sind in dieser Hinsicht die bedeutenden Dichter dieser Periode, Goethe und Schiller, Hegel vorangegangen. Und zwar nicht bloß in ihrer dichterischen Praxis, deren Größe zum Teil auch darin besteht, daß sie großartige und lebenswahre Bilder solcher gesellschaftlicher Kollisionen, die, in die Sprache der Moralphilosophie übersetzt, Kollisionen von Pflichten heißen, gegeben haben, sondern auch theoretisch. Insbesondere hat Schiller in seinen Schriften über Ästhetik, speziell über das Problem des Tragischen diese Frage in den Vordergrund gerückt. Da sich jedoch Schiller philosophisch niemals wirklich von den Kantschen Voraussetzungen loslösen konnte, entsteht bei ihm ununterbrochen ein Widerspruch zwischen seiner lebendigen, echten, aus

[1] Kant: Metaphysik der Sitten, Leipzig 1907 (Vorländer), S. 27.
[2] Fichte: A. a. O., S. 694.

der dichterischen Praxis entstammenden Darlegung einzelner gesellschaftlicher und historischer Gegensätze und zwischen seinen kantisch befangenen philosophischen Prinzipien[1].

Die Kritik Hegels an der Kantschen Moral stellt mit steigender Schärfe diese Widersprüchlichkeit in den Vordergrund. Und zwar handelt es sich für Hegel in Frankfurt nicht so sehr um die konkreten Kollisionen zwischen einzelnen konkreten Pflichten – was das Hauptinteresse von Goethe und Schiller war –, sondern um jene Widersprüchlichkeit, die sich aus der Konzeption der Pflicht im kantischen Sinne notwendig ergibt. Erinnern wir uns daran, daß Hegel die Aufhebung der Positivität durch die Kantsche Ethik geleugnet hat. Er charakterisiert nun die philosophische Quintessenz des Lebens in der Positivität folgendermaßen: „Der positive Mensch ist zwar in Rucksicht auf eine bestimmte Tugend, die für ihn und in ihm Dienst ist, weder moralisch noch unmoralisch, und der Dienst, in welchem er gewisse Pflichten ausübt, ist nicht unmittelbar eine Untugend gegen dieselben Pflichten, aber mit dieser bestimmten Gleichgültigkeit ist zugleich eine Immoralität von einer anderen Seite verknüpft; weil sein bestimmter positiver Dienst eine Grenze hat, und er über diese nicht hinaus kann, so ist er jenseits ihrer unmoralisch. Diese Immoralität der Positivität geht also auf eine andere Seite der menschlichen Beziehungen als der positive Gehorsam – innerhalb seines Kreises ist nicht-moralisch nicht unmoralisch. Der Tugend ist nicht nur Positivität, sondern auch Untugend, Immoralität gegenüber."[2]

Hegel macht in einer Randbemerkung zu dieser selben Stelle einer jeden Ethik vom Typus der Kantschen den Vorwurf, daß in ihr „keine Veränderung, kein Erwerb, kein Entstehen, kein Vergehen ist". Dagegen kann die Tugend, so wie sie nach Hegels Auffassung wirklich ist, „als Modifikation des Lebendigen" entweder sein oder auch nicht sein, „kann entstehen und vergehen". Hegel stellt hier nun dem spekulativen Moralisten vom Kantschen Typus, der nur mit dem Lebendigen Krieg führen kann, den Volkslehrer, den Verbesserer der Menschen gegenüber, „der sich an die Menschen selbst wendet" und bei dem alle diese Probleme des Entstehens und Vergehens eine entscheidende Rolle spielen.

Hier gewinnt nun die doppelte Entgegensetzung, die Hegel eben der Tugend gegenüber gemacht hat, daß sie nämlich sowohl der Positivität wie der Immoralität gegenübersteht, eine große Bedeutung. Bei Kant wird das Gebiet der Ethik auf die enge Frage der Pflichterfüllung oder Pflichtverletzung beschränkt. Ebenso wie die gesellschaftliche Möglichkeit einer

[1] Vgl. hierzu die Aufsätze über Schillers Ästhetik in meinen Büchern Goethe und seine Zeit und Beiträge zur Geschichte der Ästhetik, Aufbau-Verlag, Berlin.

[2] Nohl: S. 276.

Kollision der Inhalte der verschiedenen Pflichten für ihn nicht in Frage kommt, interessieren ihn weder die Ursachen noch die menschlichen und gesellschaftlichen Folgen der Pflichterfüllung oder Pflichtverletzung. Dies folgt notwendig aus seiner Grundkonzeption der Moral, die diese auf den Kampf des vernunftmäßig Moralischen mit dem bloß Sinnlichen im Menschen reduziert. Hegel schaltet nun diesen Gegensatz ganz aus und sucht die wirklichen Gegensätze innerhalb der Moral in den gesellschaftlichen Inhalten. Wir haben bereits gesehen (hier S. 192), daß der Inhalt der gewählten „Vereinigung" Hegels Kriterium der moralischen Handlung ist. Jetzt konkretisiert er dies noch weiter, indem er der richtigen, dem Leben (dem gesellschaftlichen Leben) entsprechenden Vereinigung zwei verschiedene falsche Typen der Vereinigung gegenüberstellt: die bloße Positivität, d. h. das Befangenbleiben in den unmittelbaren, toten Erscheinungsformen des gesellschaftlichen Lebens und die Immoralität, die direkte Auflehnung gegen die wirklichen und herrschenden „Vereinigungen" in einer bestimmten Gesellschaft.

Hegel sieht nicht nur in allen jenen Fragen, die Kant vollständig vernachlässigt, Zentralprobleme der Moral, sondern ist zugleich bemüht, jenen spezifischen, widersprüchlichen menschlichen und gesellschaftlichen Gehalt herauszuarbeiten, der sich aus diesen sehr verschlungenen und sehr verschiedenartigen Kollisionen ergibt. Er sagt am Schluß dieser Randbemerkungen: „Die Zerstörung des Lasters besteht darin, daß sie dem Menschen Strafe zuzieht. Strafe ist die notwendige üble Folge eines Verbrechens, aber nicht jede Folge kann eine Strafe genannt werden, z. B. nicht das, daß der Charakter sich in den Verbrechen noch mehr verschlimmert; man kann nicht sagen, er hat verdient, noch schlechter zu werden."[1]

Von diesen Voraussetzungen her kommt dann Hegel zu einer allgemeinen rücksichtslosen Kritik der Kantschen Leugnung der Pflichtenkollision. Er zeigt die Notwendigkeit der Konflikte zwischen den Pflichten auf, die sich aus dem Reichtum und der Vielfältigkeit des Lebens selbst ergeben. Und es ist hier wichtig, darauf hinzuweisen, daß Hegel auch dieses Problem schon in Frankfurt historisch faßt. Indem das Leben (in der sich entfaltenden bürgerlichen Gesellschaft) immer vielfältiger und komplizierter wird, wächst jene Widersprüchlichkeit des Lebens, die der Kollision der Pflichten notwendig zugrunde liegt. Wir bringen im folgenden eine große zusammenhängende Ausführung Hegels über dieses Problem, wobei wir den Leser darauf aufmerksam machen müssen, daß diese Gedanken Hegels die dialektische Aufhebung der ganzen Sphäre der Moral durch die Liebe und durch die Religion voraussetzen. In diesen Betrachtungen Hegels erscheinen also, im Vergleich mit der Widersprüchlichkeit der Moralität; Liebe und Reli-

[1] Ebd., S. 276.

gion als Prinzip der Einheit des Lebens. Welche Widersprüche in der Konzeption der Liebe und der Religion bei Hegel — bewußt oder unbewußt — auftauchen, können wir erst behandeln, wenn wir auf die Grundgedanken des „Geist des Christentums" näher eingehen werden. Hegel sagt also über die dialektische Widersprüchlichkeit einer jeden Moral:

„Die Liebe versöhnt aber nicht nur den Verbrecher mit dem Schicksal, sie versöhnt auch den Menschen mit der Tugend, d. h. wenn sie nicht das einzige Prinzip der Tugend wäre, so wäre jede Tugend zugleich eine Untugend. Der völligen Knechtschaft unter dem Gesetze eines fremden Herrn setzte Jesus nicht eine teilweise Knechtschaft unter einem eigenen Gesetze, den Selbstzwang der Kantschen Tugend entgegen, sondern Tugenden ohne Herrschaft und ohne Unterwerfung, Modifikationen der Liebe; und müßten sie nicht als Modifikationen Eines lebendigen Geistes angesehen werden, sondern wäre eine absolute Tugend, so würden unauflösbare Kollisionen durch die Mehrheit der Absoluten entstehen; und ohne jene Vereinigung in einem Geiste hat jede Tugend etwas Mangelhaftes; denn jede ist schon ihrem Namen nach eine einzelne, also eine beschränkte; die Umstände, unter denen sie möglich ist, die Objekte, die Bedingungen einer Handlung sind etwas Zufälliges; außerdem ist die Beziehung der Tugend auf ihr Objekt eine einzelne, und schließt nicht nur Beziehungen derselben Tugend auf andere Objekte aus; so hat jede Tugend in ihrem Begriffe sowohl als auch in ihrer Tätigkeit ihre Grenze, die sie nicht überschreiten kann. Ist der Mensch von dieser bestimmten Tugend und handelt er auch jenseits der Grenze seiner Tugend, so kann er, indem er seiner Tugend getreu nur ein so tugendhafter Mann bleibt, nur lasterhaft handeln . . . Ein Recht, das für eine Beziehung aufgegeben wurde, kann es nicht mehr für die andere werden, oder wird es für die andere aufgespart, so muß die erste darben. Sowie sich die Mannigfaltigkeit der menschlichen Verhältnisse mehrt, wächst auch die Menge der Tugenden, damit die Menge der notwendigen Kollisionen und die Unmöglichkeit sie zu erfüllen. Will der Vieltugendliche unter der Menge seiner Gläubiger, die er nicht alle befriedigen kann, eine Rangordnung machen, so erklärt er sich gegen die, die er hintansetzt, für nicht so schuldig als gegen andere, die er höhere nennt; Tugenden können also aufhören absolute Pflicht sein, sie können sogar Laster werden. — In dieser Vielseitigkeit der Beziehungen und Menge der Tugenden bleibt nichts übrig, als Verzweiflung der Tugend, und Verbrechen der Tugend selbst. Nur wenn keine Tugend darauf Anspruch macht, in ihrer beschränkten Form fest und absolut zu bestehen . . . wenn der Eine lebendige Geist allein nach dem Ganzen der gegebenen Verhältnisse, aber in völliger Unbeschränktheit, ohne durch ihre Mannigfaltigkeit zugleich geteilt zu werden, handelt, sich selbst beschränkt, dann bleibt nur die Vielseitigkeit der Ver-

hältnisse, aber die Menge absoluter und unverträglicher Tugenden schwindet. Es kann hier nicht davon die Rede sein, daß bei allen Tugenden ein und eben derselbe Grundsatz zugrunde liegt, welcher immer derselbe unter verschiedenen Verhältnissen in verschiedener Modifikation, als eine besondere Tugend erscheint . . . in einer solchen Absolutheit des Bestehens zerstören sich die Tugenden gegenseitig. Die Einheit derselben durch die Regel ist nur scheinbar, weil sie nur ein Gedachtes ist, und eine solche Einheit der Mannigfaltigkeit weder aufhebt, noch vereinigt, sondern in ihrer ganzen Stärke bestehen läßt.

Ein lebendiges Band der Tugenden, eine lebendige Einheit ist eine ganz andere als die Einheit des Begriffs, sie stellt nicht für bestimmte Verhältnisse eine bestimmte Tugend auf, sondern erscheint auch im buntesten Gemische von Beziehungen unzerrissen und einfach; ihre äußere Gestalt kann sich auf die unendlichste Art modifizieren, sie wird nie zweimal dieselbe haben, und ihre Äußerung wird nie eine Regel geben können, denn sie hat nie die Form eines Allgemeinen gegen Besonderes."[1]

Hier ist der Gegensatz, in dem Hegel zur Kant-Fichteschen Ethik steht, schon klar und entfaltet sichtbar. Es zeigt sich, wie zentral und von wie weittragenden Konsequenzen der Gegensatz in der Frage der Kollision der Pflichten gewesen ist. Man sieht, daß dieses Problem einen vehementen Angriff Hegels gegen den Formalismus der Kant-Fichteschen Ethik zur Folge hat. Wenn nun Hegel diesen Angriff damit begründet — wie dies aus seiner ganzen Frankfurter Konzeption notwendig folgt —, daß die Einheit des Prinzips der Moral bei Kant etwas nur Gedachtes, nur eine Vorstellung sei, während es sich bei ihm um ein Sein, um das Leben selbst handelt, so befindet er sich in einer Selbsttäuschung. Denn die äußerste Konkretisierung, die er diesem Sein, diesem Leben später geben kann, nämlich die des „objektiven Geistes" ist ja ebenfalls nur ein Gedachtes. In dieser Selbsttäuschung ist die für Hegel unüberwindbare idealistische Schranke seiner Philosophie leicht sichtbar; in Frankfurt freilich besonders deutlich, da zu dieser Zeit das Leben bei ihm einen starken religiösen Akzent hat.

Es wäre aber einseitig, diese Selbsttäuschung Hegels absolut zu nehmen. Denn schon die Frankfurter Konzeption des Lebens und erst recht die spätere vom objektiven Geist beinhalten eine unvergleichlich reichere, dem wirklichen Leben nähere, dialektischere Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit als die Auffassung Kants. Und dieser Reichtum kommt schon in Frankfurt darin zum Ausdruck, daß Hegel dem engen Formalismus Kants, seinem beschränkten Appellieren an das Gewissen und das Pflichtbewußtsein des isolierten Individuums, die Gesamtheit der lebendig wirken-

[1] Nohl: S. 293ff.

den Bestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft als Kriterium der Moral gegenüberstellt und dementsprechend im gesellschaftlichen Inhalt den Maßstab von Tugend und Laster erblickt.

Dieses Zurückgreifen auf den Inhalt der Moral, diese Bemühung, den gesellschaftlichen Inhalt der Moral zum Problem zu machen, ist in der Entwicklung der Dialektik Hegels ein sehr großer Schritt vorwärts. Und zwar in mehrfacher Hinsicht. Vor allem wird dadurch die bürgerliche Gesellschaft mit allen ihren konkreten Inhalten *unmittelbar* und *bewußt* zum Gegenstand der Moral gemacht. Selbstverständlich setzt die Kantsche Ethik die bürgerliche Gesellschaft ebenso voraus, wie die Hegelsche, beide sind philosophische Widerspiegelungen dieses gesellschaftlichen Seins. Aber die Ethik Kants basiert auf der Einbildung, einen höheren Standpunkt einzunehmen als den der bürgerlichen Gesellschaft. Die Kantsche Ethik steht in dieser Hinsicht noch auf dem Standpunkt der vorrevolutionären Aufklärung, die die noch nicht verwirklichte bürgerliche Gesellschaft unbewußt und unmittelbar mit dem „Reich der Vernunft" gleichsetzte. Freilich haben die französischen und englischen Aufklärer, die inmitten der realen, entfalteten Kämpfe der aufstrebenden bürgerlichen Klasse standen, trotz ihres ebenso abstrakten, idealistischen und unhistorischen Standpunktes, konkret in bezug auf die bürgerliche Gesellschaft, viel konkretere Folgerungen gezogen; im gegebenen Fall haben sie eben die Gegenwart real und nicht von den eigenen moralphilosophischen Voraussetzungen aus betrachtet. Im zurückgebliebenen Deutschland verdichtet sich diese idealistische Methode zu der besonderen Form des Kant-Fichteschen Idealismus. Und wenn nun diese Methode in ihrer subjektiv-idealistischen Isoliertheit, mit der Prätention, etwas Absolutes und Ewiges zu sein, auftritt, so entsteht die Lage, daß sie jene gesellschaftlichen Inhalte, die in Wirklichkeit ihren apriorischen Konstruktionen sozial zugrunde liegen, nicht abzuleiten vermag. Es ist gesellschaftlich notwendig, daß sie bei ihnen am Ende anlangt; sie kann aber diese ihre eigene gesellschaftliche Voraussetzung von den eigenen philosophischen Voraussetzungen aus, mit der eigenen philosophischen Methode nur *erschleichen*. Die Hegelsche Kritik der Kantschen Moral weist bereits hier entschieden auf diesen schwachen Punkt der Methodologie von Kant hin; in Jena wird Hegel an der Hand bestimmter gesellschaftlicher Probleme dieses Versagen der Kantschen Philosophie genau und konkret nachweisen.

Auch das Problem der Konflikte der Pflichten weist auf den gesellschaftlichen Inhalt als Kriterium aller moralischen Gebote hin. Dieser gesellschaftliche Inhalt ist jedoch bei Hegel die Totalität der gesellschaftlichen Bestimmungen einer historischen Periode, während bei Kant die inhaltliche Konkretisierung und Erfüllung eines Pflichtgebotes nur darin bestand,

in ihm jeweilig eine bestimmte Institution der bürgerlichen Gesellschaft mit Hilfe der Moral zu unterstützen. Kant nimmt eben dogmatisch an, daß die einzelnen Institutionen, moralischen Gebote usw. der bürgerlichen Gesellschaft sowohl an und für sich den Forderungen der Vernunft entsprechen, wie zueinander in keinen Gegensatz geraten können. Diese beiden dogmatischen Voraussetzungen Kants lehnt Hegel ab und gelangt damit zu einer dialektischeren Auffassung der bürgerlichen Gesellschaft. Wir stehen in dem jetzt zu analysierenden Fragment selbstverständlich erst am Anfang dieser Entwicklung. Die geschichtsphilosophische Theorie Hegels kulminiert darin, daß die Vernunft, der Geist sich nur im Laufe der *ganzen* historischen Entwicklung der Menschheit realisiert, und daß deshalb nur die Totalität dieser Entwicklung und ihr Endergebnis – worin sich die bürgerliche Schranke der Hegelschen Konzeption ebenso deutlich ausdrückt wie die Kantsche in jenen dogmatischen Voraussetzungen –, den Forderungen der Vernunft entsprechen. Die einzelnen Teile und Momente dieses Prozesses können nicht unmittelbar an den Forderungen abstrakter Vernunftgebote gemessen werden. Sie sind nur im konkreten räumlich-zeitlichen Zusammenhang mit anderen Einzelmomenten, mit denen zusammen sie eine jeweilige Verkörperung einer geschichtlichen Gestalt bilden, überhaupt zu verstehen und zu bewerten. Und eine jede solche historische Totalität (ein Volk auf einer bestimmten Entwicklungsstufe) ist ebenfalls nur relativ vollständig eine Totalität, sie ist zugleich auch ein bloßes Moment in der Entwicklungsgeschichte des Geistes. Damit entsteht bei Hegel eine komplizierte Dialektik des Relativen und des Absoluten. Hegel ist nie historischer Relativist gewesen. Er hat nie die verschiedenen historischen Perioden usw. einander relativistisch gleichgestellt. Seine Auflösung der Kantschen dogmatischen Absolutheit beruht auf dem Gedanken der historischen Entwicklung, wonach im Zusammenhang dieser Entwicklung ein jedes Moment absolut ist, indem es ein ***notwendiges*** Moment der Entwicklung bildet, aber zugleich und untrennbar davon auch relativ ist, denn es ist ***nur ein Moment*** der historischen Entwicklung.

Freilich kennt Kant ebenfalls eine historische Entwicklung: nämlich den unendlichen Progreß in der Annäherung der Menschheit an die Forderungen der Vernunft. Aber dieser Kantsche Leitfaden zur Geschichte gibt einerseits gar keine reale Erklärung der einzelnen Etappen der historischen Entwicklung, andererseits folgt aus ihm eine allzu geradlinige, auf den abstrakten Antagonismus des Kampfes von Vernunft und Unvernunft, von Vernunft und Sinnlichkeit reduzierte Auffassung der Geschichte. Die Hegelsche dialektischere Konzeption überwindet diese beiden Starrheiten der Kantschen Philosophie. Die einzelnen Etappen der historischen Entwicklung gewinnen – im Laufe von Hegels Leben in einem steigenden

Maße — ein konkretes Eigenleben: er ist immer stärker bemüht, die konkreten gesellschaftlichen Zusammenhänge einer Epoche in ihrem wirklichen historischen Kontext zu analysieren. Wir haben gesehen, daß zu dem Gegensatz von Antike und Neuzeit schon in Frankfurt der Versuch hinzutritt, den Orient (das Judentum) als etwas historisch Eigenartiges zu begreifen. Schon damit wird die lineare Eindeutigkeit und Gradlinigkeit der Kantschen Geschichtsauffassung überwunden.

Je mehr Hegel seine Geschichtsphilosophie ausbildet, desto klarer tritt sein Hauptgesichtspunkt hervor, daß der Weg der Geschichte der Weg zum vollendeten Zu-sich-selbst-Kommen, zur vollendeten Selbsterkenntnis des Geistes ist; jedoch der Weg, der dazu führt, läßt sich bei ihm keineswegs auf so moralistisch gradlinige Prinzipien reduzieren wie bei Kant. Einerseits brauchen bei Hegel die Prinzipien der Höherführung in der Geschichte keineswegs moralisch und kulturell höher zu stehen als die der überwundenen Epoche. Im Gegenteil, Hegel wird in seiner entfalteten Geschichtsphilosophie zeigen, wie gerade schlechtere, moralisch minderwertigere, egoistischere usw. Leidenschaften Triebfedern der objektiven Höherentwicklung gewesen sind. Andererseits ist die Eroberung einer höheren Stufe der historischen Entwicklung in der Hegelschen Auffassung stets mit unersetzbaren Verlusten für die Menschheit verbunden. Wir werden bei der Analyse von Hegels Geschichtsauffassung in Jena auf den Wandel seiner historischen Auffassung des Griechentums zu sprechen kommen. Dieser Wandel bezieht sich aber nur auf die *Stelle*, die das Griechentum in der historischen Entwicklung einnimmt: während Hegel in Bern in den antiken Städterepubliken ein aktuelles Vorbild für die Gegenwart erblickt hat, sieht er schon in Jena die antike Kultur als unwiederbringlich vergangen an. Diese Einschätzung des historischen Entwicklungsganges hebt jedoch bei Hegel seine Bewertung der antiken Kultur nicht auf. Er steht nach wie vor auf dem Standpunkt, daß auf bestimmten Gebieten der menschlichen Betätigung — insbesondere auf dem der Kunst — die Antike den Hohepunkt der Menschheitsentwicklung bezeichnet. Und da sowohl dieser Höhepunkt mit dem Charakter der antiken Kultur notwendig zusammenhängt, wie das Hinausgehen der Entwicklung über die antike Gesellschaft unbedingt notwendig gewesen ist, ergibt sich als Resultat jene viel verschlungenere, widerspruchsvollere, ungleichmäßigere Linie eines historischen Prozesses, in dem die Höherentwicklung der Menschheit in vieler Hinsicht Gipfelpunkte hinter sich läßt, deren Höhe sie nie wieder erreichen wird.

Vom Standpunkt der Entwicklung des Verständnisses für die dialektische Methode bei Hegel selbst bildet zweifellos das Problem der Kollision der Pflichten einen der Ausgangspunkte. Sachlich ist aber diese Frage nur

eine Konsequenz der allgemeinen, dialektischeren Auffassung der Geschichte im Sinne der späteren, entfalteten Hegelschen Philosophie. In der Frankfurter Periode erfaßt Hegel einzelne Momente dieses dialektischen Gesamtbildes, arbeitet nach Möglichkeit die Voraussetzungen und Folgen dieser einzelnen Momente aus, das Gesamtbild ist jedoch in seiner Philosophie noch nicht vorhanden. Trotzdem wird diese Frage von ihm schon jetzt nicht eng gestellt. Diese aufs Gesellschaftliche gerichtete Breite und Tiefe der Auffassung unterscheidet ihn von Anfang an sehr scharf von jenen zeitgenössischen Denkern, die ebenfalls gegen die dogmatische Enge des kategorischen Imperativs protestiert haben. Gerade hier zeigt sich, wie sinnlos und unwissenschaftlich die imperialistischen Neuhegelianer vorgehen, wenn sie die Frankfurter Periode Hegels mit einer „Lebensphilosophie" zusammenbringen. Denn z. B. Friedrich Jacobi, der tatsächlich „lebensphilosophische" Anschauungen vertritt, protestiert ebenfalls gegen die Starrheit und Enge des kategorischen Imperativs. Er stellt aber diesem nur den Reichtum des menschlichen Gemüts, der individuellen Gefühlswelt gegenüber. Und wenn er sehr pathetisch bestimmte „heroische" Sünden gegen den kategorischen Imperativ verteidigt, so gelangt er doch nur zu einem gefühlsmäßigen Relativismus in der Ethik. Daß die Frankfurter Zentralkategorie des jungen Hegel, das Leben, mit diesen Anschauungen sehr wenig zu tun hat, daß sie nur ein unklarer, vorläufiger Ausdruck für die ihm vorschwebende Idee der widerspruchsvollen und lebendigen Einheit der bürgerlichen Gesellschaft ist, zeigt gerade das Problem der Kollision der Pflichten.

Die Analyse Hegels ist hier freilich im wesentlichen abstrakt philosophisch. Philosophisch kommen jedoch zwei sehr wichtige methodologische Gesichtspunkte Kant gegenüber zum Vorschein: erstens, daß der Pflichtenkonflikt aus der Dialektik des Absoluten und des Relativen entspringt. Eine jede Pflicht ist nach Hegel nur ein Moment des dialektischen Gesamtzusammenhangs der Gesellschaft, in der Frankfurter Terminologie: des Lebens. Dieser Zusammenhang ist aber selbst ein widerspruchsvoller, der Widerspruch der einzelnen Bestimmungen liegt seinem Wesen, dem Leben zugrunde. Die Abgrenzung der einzelnen Bestimmungen (der Pflichten) ist also nicht so beschaffen, daß sie nebeneinander je ein geteiltes Gebiet beherrschen würden oder hierarchisch übereinander geschichtet wären, sondern diese Beziehung ist selbst Widerstreit, Kampf, Widerspruch. Indem jedes Moment, jede Pflicht mit der Prätention der Absolutheit auftritt, muß es notwendigerweise mit einem anderen Moment, das dieselbe Prätention erhebt, in Widerspruch geraten. Und nur die lebendige Totalität aller dieser Bestimmungen hebt diesen Widerstreit auf. Ihr Wesen besteht aber gerade darin, daß sie eine Totalität solcher widerstreitender Bestimmungen ist.

Zweitens ist nach der Hegelschen Auffassung dieses Auftreten des bloßen Moments mit der Prätention auf Absolutheit notwendig. Wir sind dabei zu einem Punkt gelangt, wo wir die Tiefe der Hegelschen Auffassung der bürgerlichen Gesellschaft, sowie des Wesens der dialektischen Methode zusammen mit den notwendigen Schranken der idealistischen Dialektik gleich beim Entstehen beobachten können. Die Erkenntnis, daß das einzelne Moment notwendigerweise mit der Prätention auf Absolutheit auftritt, bildet nämlich den späteren Zentralpunkt der Hegelschen anerkennenden Kritik der sogenannten Reflexionsphilosophie, der Stellung der Reflexionsbestimmungen in der dialektischen Methode. Hegel betrachtet die Reflexionsbestimmungen als einen notwendigen Bestandteil der Dialektik, zugleich jedoch als eine bloße Etappe der dialektischen Bewältigung der Erkenntnis der Wirklichkeit. Dies trennt ihn einerseits von Kant und Fichte, die die Reflexionsbestimmungen absolut machen, bei ihnen stehen bleiben und deshalb über jene unauflösbaren Antinomien, die notwendig aus dem Zu-Ende-Denken der Reflexionsbestimmungen folgen, nicht hinauskommen können. Dies trennt ihn andererseits aber ebenso auch von der gleichzeitigen „Lebensphilosophie", von der philosophischen Romantik usw., die zwar gegen die Starrheit und Enge der absolut gemachten Reflexionsbestimmungen philosophisch ankämpfen, jedoch glauben, daß die gedankliche Erfassung der Wirklichkeit ohne Reflexionsbestimmungen, bei Ausschaltung der Reflexionsbestimmungen aus der Philosophie als niedriger, minderwertiger, bloß rationalistischer Denkformen möglich sei, die deshalb zu einem mystischen Irrationalismus gelangen müssen.

Beide einander heftig bekämpfenden Richtungen sind darin einig, daß sie in den Widersprüchen, auf die sie stoßen, in den Antinomien etwas bloß Subjektives, aus den Grenzen des menschlichen Denkens und nicht aus der Wirklichkeit selbst Entspringendes sehen. Sie unterscheiden sich voneinander nur dadurch, daß Kant daraus agnostizistische Folgerungen zieht, die Romantiker dagegen mystisch-irrationalistische. Hegel ist im Gegensatz zu *beiden* Richtungen bemüht, im Widerspruch etwas Objektives, das Wesen der Wirklichkeit zu erblicken. Die Reflexionsbestimmungen und die sich aus ihnen notwendig ergebenden Antinomien sind mithin für ihn nur eine Etappe auf dem Wege der dialektischen Erfassung der Wirklichkeit. Das Hinausgehen über die Antinomien des nur reflektierenden Verstandes hebt dessen Widersprüche nur auf, um Widersprüche einer höheren, entfalteteren, reicheren Stufe, der Stufe der spekulativen Vernunft aufzudecken. Die Hegelsche Charakteristik des reflektierenden Verstandes, des Absolutmachens der bloß relativ berechtigten Momente, erscheint als ein notwendiges Moment der dialektischen Methode selbst. In diesem Sinne hat Hegel später in seiner Geschichte der Philosophie Kant und Fichte als

seine historisch notwendigen Vorgänger, ihre Philosophie als Vorstufe seiner eigenen Dialektik dargestellt.

Diese Stellung Hegels zur Reflexionsphilosophie ist nicht nur vom Standpunkt der Entwicklung der dialektischen Methode von grundlegender Bedeutung, sofern in ihr entscheidende Momente der richtigen Bestimmung des Verhältnisses des Denkens zur Wirklichkeit, der Dialektik des Absoluten und Relativen im Denken enthalten sind, sondern sie ist auch historisch wichtig. Die nach den modernen Apologeten so echt historische Romantik steht hier auf einem völlig unhistorischen Standpunkt: sie betrachtet das metaphysische Denken des 17. und 18. Jahrhunderts, dessen letzte Konsequenzen und Schranken in den Kantschen Antinomien sichtbar werden, als eine große Verirrung des menschlichen Geistes. Hegel dagegen sieht als echter Historiker, daß der Weg zur Dialektik nur auf diese Weise gegangen werden konnte. Er hat zugleich eine Ahnung davon, daß die Herrschaft des metaphysischen Denkens bei seinen Vorgängern mit der ganzen kulturellen Entwicklung der Menschheit notwendig verknüpft war, daß sie ein notwendiges Produkt dieser Etappe der gesellschaftlichen Entwicklung gewesen ist. Engels hat später – insbesondere in bezug auf die Entwicklung der Naturwissenschaften – materialistisch und umfassend nachgewiesen, daß die historische Etappe der Herrschaft des metaphysischen Denkens unumgänglich notwendig gewesen ist.

Die Feststellung der Notwendigkeit der Kollision der Pflichten ist also vom Standpunkt des ganzen Hegelschen Systems ein prägnanter Einzelfall dieser Stellung der Reflexionsbestimmungen im System der Philosophie, der Notwendigkeit der Entstehung von dialektischen Widersprüchen aus jener Erhebung relativer Bestimmungen zu absoluten, die das Wesen der Kant-Fichteschen Ethik ausmacht. Aber es ist schon aus den hier zitierten Ausführungen Hegels klar ersichtlich, daß er dieses Problem zwar philosophisch formuliert und es auf seine philosophischen Voraussetzungen zurückzuführen bestrebt ist, das Problem selbst jedoch als aus dem Leben entsprungen ansieht. Das heißt, die Kantsche Ethik ist für Hegel nicht etwas von Kant Ausgedachtes, eine einfach gedanklich falsche Darstellung der Wirklichkeit. Hegel bekämpft freilich bei Kant auch solche Momente, in denen er etwas Falsches, etwas von den Kantschen Voraussetzungen aus nicht zu Ende Gedachtes erblickt. Dazu gehört gerade das Leugnen der Kollision der Pflichten durch Kant und Fichte. Hegel widerlegt sie in diesem Punkt gerade dadurch, daß er den tiefen Zusammenhang zwischen der Pflichtenkollision und den letzten Prinzipien der Kant-Fichteschen Philosophie aufzeigt. In diesem Punkt ändert sich aber die Stellung Hegels. Die Kollision der Pflichten selbst sieht er als eine gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit an, mit der sich das Denken auseinanderzusetzen hat,

von der es ausgehen muß. Hegel betrachtet und kritisiert also den antinomischen Charakter der Kantschen Philosophie in zweierlei Weise: einerseits als ein ungeheures Verdienst Kants in der gedanklichen Reproduktion einer entscheidenden Tatsache der Wirklichkeit (Entdeckung der Notwendigkeit der Antinomien), andererseits als eine subjektivistische Schranke von Kants Denken (Stehenbleiben bei der Antinomie).

Die Anerkennung dieser Notwendigkeit der Antinomien im Leben der Gesellschaft selbst ist ein bedeutender Schritt vorwärts in der Erfassung des widerspruchsvollen Wesens der bürgerlichen Gesellschaft. Warum er zuerst und vorwiegend auf dem Gebiet der Moral getan werden mußte, haben wir bereits aus den besonderen Entwicklungsbedingungen der klassischen deutschen Philosophie abgeleitet. Die steigende Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft wird Hegel immer mehr dazu veranlassen, diese Widersprüche aus dem Gebiet des abstrakt Moralischen in das weite Feld der ökonomischen und sozialen Betätigungen der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft hinauszuführen.

Freilich bleibt Hegel dann auch nicht bei der bloßen Antinomie der Pflichtenkollision stehen. Dies müßte ja zu einer sogenannten „tragischen Weltanschauung" führen, zu einem Pessimismus der Gesamtheit der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber. Sein Denken treibt notwendigerweise in die Richtung der Aufhebung dieser Widersprüche. Wir haben bereits gesehen, daß die Richtung dieses Aufhebens die gedankliche Erfassung der Gesamtheit in ihrer Bewegung ist.

Hier kommt nun die idealistische Schranke des Hegelschen Denkens in ihrem Zusammenhang mit der bürgerlichen Schranke seines Horizontes zum Ausdruck. Hegel ist in steigendem Maße bemüht, diese Gesamtheit, in welche die Widersprüche der Pflichtenkollisionen (ganz allgemein ausgedrückt: die Widersprüche des individuellen Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft) aufgehoben werden, selbst als etwas Widerspruchsvolles, vom Widerspruch Bewegtes aufzufassen. Durch dieses Bestreben gelangt er — wie wir am Ende der Frankfurter Periode sehen werden — zu einer neuen, höheren Formulierung des dialektischen Widerspruchs als alle seine Vorgänger, zur höchsten Fassung, die die idealistische Dialektik überhaupt erreichen konnte. Um jedoch diese Theorie konsequent durchzuführen, dürfte Hegel bei der dialektischen Erfassung der bürgerlichen Gesellschaft nicht stehen bleiben, d. h. er müßte wenigstens eine Ahnung von jener Richtung haben, in welcher sich die Widersprüche der Totalität der bürgerlichen Gesellschaft auf einer höheren Stufe aufheben. Hegel sieht jedoch — ebenso wie die klassischen Ökonomen Englands — die bürgerliche Gesellschaft als die letzte, entwickeltste, endgültige Form der historischen Entwicklung an. Durch diese Konzeption müssen ihre grundlegenden Wider-

sprüche anders aufgehoben werden als jene der früheren Stufen, die entweder historisch oder logisch oder „phänomenologisch" zu diesem „höchsten Standpunkt" geführt haben. Hegel ist also gezwungen, seine neue Konzeption der Dialektik gerade auf dem Gipfelpunkt seines Systems wieder aufzuheben, um durch das Auslöschen aller Widersprüche bei einer widerspruchslosen Einheit anzulangen. Selbstverständlich ist diese Entwicklung bei Hegel keineswegs eindeutig, sondern ein heftiger Kampf zweier Tendenzen in seinem Denken. Aber aus diesem gesellschaftlichen Horizont folgt notwendigerweise, daß er den alten Typus der Widerspruchslehre niemals vollständig zu überwinden imstande ist. (Über andere mit seiner Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängende Schranken der Dialektik werden wir später ausführlich sprechen.)

Der Gegensatz zwischen Kant und Hegel geht somit weit über die Grenzen einer Methodologie der Moralwissenschaft hinaus. Er bezeichnet eine wichtige Entwicklungsetappe der dialektischen Methode, obwohl die Wandlung bei Hegel vorerst nur in beschränkter und abstrakter Form vollzogen wird. Er bezeichnet darüber hinaus eine neue Entwicklungsetappe der Erfassung der bürgerlichen Gesellschaft. Die deutsche Philosophie und Dichtung, die in der Vorbereitungszeit der Französischen Revolution würdige Zeitgenossen der vorrevolutionären Ideologie Frankreichs gewesen sind, betreten damit den Weg der gedanklichen und dichterischen Erfassung der nachrevolutionären Wirklichkeit, der sich entfaltenden kapitalistischen Gesellschaft. Selbstverständlich muß diese Bewältigung, da sie sich auf deutschem Boden vollzieht, wo es in Wirklichkeit keine bürgerliche Revolution gab und geben konnte, eine in vielfacher Hinsicht beschränkte und verzerrte gewesen sein. Marx und Engels haben dies nicht nur in bezug auf die Hegelsche Philosophie, sondern auch in bezug auf die Poesie von Goethe und insbesondere von Schiller umfassend und überzeugend nachgewiesen. Die gemeinsamen gesellschaftlichen Tendenzen haben wir, soweit es der Rahmen unserer Untersuchung gestattet hat, zwischen den Dichtern der Weimarer Klassik und Hegel nachgewiesen. Wir haben zugleich darauf hingewiesen, daß Hegel im Vergleich zu seinen großen Zeitgenossen sowohl den widerspruchsvollen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft energischer herausgearbeitet, wie sich intensiver und eingehender mit ihrer „Anatomie", mit der politischen Ökonomie beschäftigt hat. Unsere späteren Ausführungen müssen noch deutlicher als die bisherigen zeigen, daß diese beiden Züge der Hegelschen Entwicklung aufs innigste miteinander zusammenhängen.

V

Die ersten ökonomischen Studien

Gerade hier, am entscheidenden Punkt der philosophischen Biographie des jungen Hegel, an dem Punkt, wo die konkreten Beziehungen der Entwicklung seiner Dialektik und seiner ökonomischen Studien aufgeklärt werden könnten, lassen uns unsere Quellen vollständig im Stich. Gerade hier sind wir fast ausschließlich auf bloße Kombinationen angewiesen. Es ist noch ein Glück, daß uns Rosenkranz wenigstens die nackte Tatsache, den Zeitpunkt der ersten Beschäftigung Hegels mit der Ökonomie überliefert hat. Das ursprünglich vorhandene Material, das Rosenkranz noch vollständig vorlag, ist inzwischen verlorengegangen.

Und es ist sicher kein Zufall, daß gerade aus diesem Teil des Hegelschen Nachlasses keine Spur übriggeblieben ist. Unter den unmittelbaren Schülern Hegels befand sich kein einziger, der nur den Schatten eines Verständnisses für ökonomische Probleme gezeigt, geschweige denn eine Ahnung davon gehabt hätte, wie wichtig das Erarbeiten der ökonomischen Kenntnisse für die Entstehung des Systems und der Methodologie Hegels gewesen ist. Sie haben ja auch in den gedruckt vorliegenden Schriften Hegels, in denen diese Zusammenhänge offen zutage treten (Phänomenologie, Rechtsphilosophie usw.) nichts von der Bedeutung dieses Problems bemerkt.

Die Zurückgebliebenheit der sozialen Verhältnisse Deutschlands hat bei dem größten philosophischen Genie dieser Zeit, bei Hegel selbst, zur Folge, daß die gedankliche Widerspiegelung der gesellschaftlichen Gegensätze eine idealistisch auf den Kopf gestellte ist. Bei seinen Schülern, die zumeist schon in der Restaurationsperiode ihre entscheidende Jugendentwicklung durchgemacht haben, fehlt jedes Verständnis für die Ökonomie, wird ihre Bedeutung für die Erkenntnis gesellschaftlicher Probleme nicht gesehen. Und diese Verständnislosigkeit ist gleich stark bei dem reaktionären rechten Flügel der Hegelianer wie bei dem liberalen Zentrum und dem linken Flügel. Die Zaghaftigkeit im Herangehen an die großen Probleme der Gesellschaft bei diesen Liberalen der dreißiger Jahre äußert sich auch in deren völliger Verständnislosigkeit für ökonomische Probleme. Erst die größere Verschärfung der deutschen Klassenkämpfe im Anfang der vierziger Jahre hat auch im Hegelianismus ein gewisses Interesse für ökonomische Probleme erweckt, freilich zumeist ohne die gediegenen Kenntnisse und die ernsthafte Arbeit an den Problemen, wie sie sich bei Hegel selbst noch finden. Die „philosophische Bearbeitung" der ökonomischen Kategorien sowohl der Klassiker wie der großen Utopisten durch die Hegelianer unter den „wahren Sozialisten" und auch durch Lassalle bleibt zumeist eine leere Formspielerei.

Nur in der Jugendentwicklung der Begründer des dialektischen Materialismus, in der von Marx und Engels, begegnen wir nicht bloß einer tiefen und gründlichen Beschäftigung mit allen Problemen der politischen Ökonomie, sondern auch einer bewußten Erkenntnis dessen, daß gerade hier die großen Probleme der Dialektik zu studieren sind, daß gerade hier die Aufgabe vorliegt, das von den Klassikern der bürgerlichen politischen Ökonomie und den Utopisten noch nicht bewußt dialektisch bearbeitete Material auf seine entscheidenden Gesetzmäßigkeiten und Prinzipien zurückzuführen und dabei die dialektische Widersprüchlichkeit der Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Entwicklung zu entdecken. Schon in Engels' genialer Jugendarbeit in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern" steht dieser Zusammenhang zwischen Ökonomie und Dialektik methodologisch im Vordergrunde. Marx selbst widmet kurz darauf seine zentrale Aufmerksamkeit diesem Problem in seinen „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten". Der ganze letzte Abschnitt dieses Manuskripts ist der Kritik der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes" gewidmet, und Marx deckt dabei bei aller scharfen und entscheidenden Kritik des Hegelschen Idealismus die wichtige und positive Rolle auf, die in der Ausbildung der Hegelschen Dialektik die Ökonomie, insbesondere die nach dem Vorbilde der englischen Klassiker gefaßte Kategorie der Arbeit spielt. Und die darauf folgenden bedeutenden polemischen Schriften gegen Bruno Bauer, Max Stirner, Proudhon usw. geben eine ganze Reihe von tiefen und aufschlußreichen Bemerkungen gerade über diese Zusammenhänge.

Es ist für den Opportunismus der Periode der II. Internationale sehr charakteristisch, daß ein großer Teil dieser Schriften, die damals von niemandem in ihrer Bedeutung gewürdigt wurden, im Archiv geruht hat. Mit der Entwicklung des Opportunismus ist eben auch jeder Sinn für Dialektik verschwunden, und diese breit wuchernde metaphysische Plattheit hat dann eine Atmosphäre geschaffen, in der die ökonomische Verdrehung der so deutlich formulierten Ergebnisse der Marxschen Ökonomie leicht möglich geworden ist.

Nur die Bolschewiki haben gegen diesen Opportunismus auf allen Gebieten einen konsequenten Kampf geführt. Lenin war der einzige, der diese Zusammenhänge auch auf diesem Gebiete – dabei ohne einen großen Teil der Marxschen Vorarbeiten kennen zu können – mit der ihm gewohnten Tiefe gewürdigt hat. Er sagt: „Man kann das ‚Kapital' von Marx und besonders das erste Kapitel nicht vollkommen begreifen, wenn man nicht die *ganze* Logik Hegels durchstudiert und begriffen hat. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert keiner von den Marxisten Marx begriffen!!"[1]

[1] Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, a. a.O., S. 99.

Der gemäßigt liberale Rosenkranz, ein Anhänger des sogenannten Zentrums in der Zeit der Auflösung des Hegelianismus, hat natürlich von der Bedeutung der ökonomischen Studien Hegels für die Entwicklung der Dialektik keine Ahnung. Um dem Leser eine deutliche Vorstellung davon zu geben, wie sehr für die Hegelforschung hier jede dokumentarische Basis verlorengegangen ist, geben wir im folgenden *alles*, was Rosenkranz über dieses Thema in seiner Biographie bringt; die späteren Biographen schreiben nur ab, was Rosenkranz gesagt hat. Die Entdeckung der Hegelmanuskripte in den letzten Jahrzehnten hat sehr wertvolles Material über die ökonomischen Beschäftigungen Hegels in der Jenaer Periode gebracht, die Frankfurter Zeit bleibt aber nach wie vor im dunkeln.

Rosenkranz stellt fest, daß sich Hegel in Frankfurt mit ökonomischen Fragen zu beschäftigen begann, wobei vor allem die Zustände Englands selbst sein Interesse erweckten. Er las regelmäßig Zeitungen und machte aus ihnen ausführliche Exzerpte. (Auch diese sind, wie zu erwarten, verlorengegangen.) Rosenkranz sagt: „Zugleich rückte er dem unmittelbaren Schauplatz der politischen Entwicklung wieder näher und fand seine Teilnahme an derselben dadurch gesteigert. Für die Verhältnisse des Erwerbs und Besitzes fesselte ihn besonders *England*, teils wohl nach dem allgemeinen Zuge, den das vorige Jahrhundert für das Studium seiner Verfassung als ein Ideal empfand, teils auch wohl, weil in keinem Lande Europas die Formen des Erwerbs und des Eigentums sich so vielseitig als gerade in England ausgebildet haben und dieser Ausbildung in den persönlichen Beziehungen eine ebenso reiche Mannigfaltigkeit entspricht. Mit großer Spannung, die seine Exzerpte aus englischen Zeitungen beweisen, folgte Hegel den Parlamentsverhandlungen über die *Armentaxe* als das Almosen, mit welchem die Adel- und Geldaristokratie das Ungestüm der subsistenzlosen Menge zu beschwichtigen suchte."[1] Darauf folgt nun eine viel ausführlichere Darlegung der Beschäftigung Hegels mit dem preußischen Gefängniswesen.

Rosenkranz bringt hier leider keine Daten. Dies ist um so mehr zu bedauern, als der Leser unserer Ausführungen leicht ersehen kann, daß er die Beziehung Hegels zu England unrichtig auffaßt. Darüber, daß Hegel je ein großer Verehrer der englischen Verfassung gewesen wäre, daß er sie gar als Vorbild aufgefaßt hätte, besitzen wir keine einzige Bemerkung Hegels. In Bern ist er auf das Problem England verständlicherweise überhaupt nicht näher eingegangen. Die in der ersten Frankfurter Zeit entstandene Übersetzung und Kommentierung der Broschüre von Cart kritisiert im Gegenteil sehr scharf die reaktionäre Politik Englands, entstanden als Widerhall der Französischen Revolution (hier S. 143). Das Interesse Hegels

[1] Rosenkranz: S. 85.

für England scheint also im Laufe seiner Frankfurter Auseinandersetzungen mit dem Wesen und den Gesetzlichkeiten der bürgerlichen Gesellschaft entstanden zu sein. Gerade darum wäre es für die Biographie Hegels wichtig und interessant, den genauen Zeitpunkt des Anfanges dieser Studien zu kennen, da in dem verhältnismäßig raschen Wandel der Anschauungen Hegels während seiner Frankfurter Krise Jahre, oft sogar Monate eine wichtige Rolle spielen.

Hegel hat sich aber nicht nur mit dem ökonomischen Leben Englands, sondern auch mit der Theorie der politischen Ökonomie eingehend zu befassen begonnen. Über diese Studien sagt Rosenkranz: „Alle Gedanken Hegels über das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft, über Bedürfnis und Arbeit, über Teilung der Arbeit und Vermögen der Stände, Armenwesen und Polizei, Steuern usw. konzentrieren sich endlich in einem glossierenden *Kommentar* zur deutschen Übersetzung von *Steuarts* Staatswirtschaft, den er vom 19. Februar bis 16. Mai 1799 schrieb und der noch vollständig erhalten ist. Es kommen darin viele großartige Blicke in Politik und Geschichte, viel feine Bemerkungen vor. Steuart war noch ein Anhänger des Merkantilsystems. Mit edlem Pathos, mit einer Fülle interessanter Beispiele bekämpfte Hegel das Tote desselben, indem er inmitten der Konkurrenz und im Mechanismus der Arbeit wie des Verkehrs das *Gemüt* des Menschen zu retten strebte."[1]

Über die Dürftigkeit und Verständnislosigkeit dieser Bemerkungen des ersten Biographen Hegels brauchen wir kein Wort zu verlieren. Wir können aber auch aus diesem armseligen Auszug klar ersehen, welch wichtiges Dokument der Entwicklung Hegels wir verloren haben. Denn es ist klar ersichtlich, daß Hegel vom Standpunkte seiner Kritik der toten Positivität an die Probleme der Ökonomie heranging, und man würde eine ganz andere Klarheit über seine anfänglichen Beziehungen zur bürgerlichen Gesellschaft haben, wenn man diese ersten Auseinandersetzungen mit der ökonomischen Theorie kennen würde.

Dazu kommt noch, daß der Rosenkranzsche Auszug ein nicht lösbares Problem aufgibt. Rosenkranz spricht im letzten Satz darüber, daß Hegel inmitten des Mechanismus der kapitalistischen Gesellschaft das Gemüt zu retten versuchte. Das sieht fast so aus, als ob die Anfänge der Beschäftigung Hegels mit der politischen Ökonomie sich auf der Linie der ökonomischen Romantik bewegt hätten. Dies ist nach der späteren Entwicklung Hegels, nach seiner philosophischen und gesellschaftskritischen Physiognomie, die wir schon bis jetzt kennengelernt haben, äußerst unwahrscheinlich. Das berühmte Wort, daß alles Vernünftige wirklich ist und alles Wirkliche vernünftig, ist zwar von Hegel erst viel später ausgesprochen worden, in einem

[1] Ebd., S. 86.

allgemeinen Sinn bildet es aber von Frankfurt an den unbewußten Leitfaden seiner Gedankengänge. Wir werden im Laufe der Untersuchung der Jenaer ökonomischen Aufzeichnungen Hegels sehen, wie nahe er zu der „zynischen", zu der rücksichtslos wahrhaftigen, alle Greuel und Schändlichkeiten der kapitalistischen Gesellschaft klar aussprechenden, aber ihre Progressivität trotzdem bejahenden Auffassung der englischen Klassiker gekommen ist. Wir glauben daher, daß diese Bemerkung von Rosenkranz einfach darauf beruht, daß er die Darlegungen Hegels nicht verstanden hat. Da wir jedoch für diese Auffassung keinen strikten Beweis führen können und es abstrakt möglich ist, daß es beim jungen Hegel eine kurze Periode des Schwankens in der Richtung der romantischen Ökonomie gab, können wir unsere Ablehnung der Rosenkranzschen Interpretation nur als Hypothese aussprechen. Wir glauben aber, daß der Leser aus der Linie der Gesamtentwicklung des jungen Hegel ebenfalls den Schluß ziehen wird, daß unsere Hypothese richtig ist.

Die unmittelbare Einwirkung einzelner ökonomischer Anschauungen Steuarts auf Hegel läßt sich schwer nachweisen. Nicht nur deswegen, weil der Steuartkommentar verlorengegangen ist und wir nicht wissen können, welche Einzelausführungen den jungen Hegel am meisten beeindruckt haben, welchen er zugestimmt, welche er abgelehnt hat usw., sondern auch darum, weil die Beschäftigung mit Steuart nicht von der unmittelbaren Anwendung der neuen ökonomischen Einsichten auf die bürgerliche Gesellschaft abgelöst wurde. Die von uns bereits aufgezeigte Sprunghaftigkeit der Hegelschen Entwicklung während der Frankfurter Krise zeigt sich auch hier. Nach der dreimonatlichen Auseinandersetzung mit den Problemen der Ökonomie wendet sich Hegel seiner Frankfurter Hauptarbeit, dem „Geist des Christentums", zu. Freilich werden auch hier, wie wir zeigen werden, die Probleme der bürgerlichen Gesellschaft behandelt, aber das unmittelbare Thema ist ein anderes, und der Wandel der gesellschaftlichen und ökonomischen Anschauungen tritt nur an einzelnen Stellen und in einer allgemein philosophischen Weise hervor. Erst aus der Jenaer Zeit stehen uns Manuskripte zur Verfügung, in denen die Probleme der bürgerlichen Gesellschaft direkt und ausführlich behandelt werden, in denen das Problem der Ökonomie eine ausdrückliche und bedeutende Rolle spielt. Wieweit solche Probleme in der letzten Frankfurter Arbeit Hegels, im „Systemfragment" von 1800, behandelt worden sind, können wir nicht wissen, da auch diese Arbeit, wie wir sehen werden, bis auf zwei kleinere Fragmente verlorengegangen ist. In den Jenaer Manuskripten ist aber bereits neben der Lektüre von Steuart auch die von Adam Smith nachweisbar vorhanden. Und es ist nun, bei der großen philosophischen Abstraktheit der Hegelschen Darlegungen über Ökonomie, bei seinem ausschließlichen Interesse für die

großen allgemeinen Probleme, die Einwirkung von Einzelheiten schwer nachweisbar.

Immerhin ist es höchst wahrscheinlich, daß gerade die Beschäftigung mit Adam Smith einen Wendepunkt in Hegels Entwicklung bedeutet hat. Denn das Problem der *Arbeit* als der zentralen Weise der menschlichen Betätigung, als — nach der damaligen Terminologie Hegels — Verwirklichung der Identität von Subjektivität und Objektivität, als Tätigkeit, die das Tote der Objektivität aufhebt, als Triebkraft der Entwicklung, die aus dem Menschen ein Produkt seiner eigenen Tätigkeit macht: dieses Problem, in dem die eigentliche Parallelität der Philosophie Hegels mit der klassischen Ökonomie Englands zum Ausdruck kommt, ist höchstwahrscheinlich bei Hegel im Laufe der Beschäftigung mit Adam Smith zum ersten Male aufgetaucht. Weder die Untersuchung der ökonomischen Verhältnisse des kapitalistisch so sehr zurückgebliebenen Deutschland, noch die Lektüre Steuarts konnten ihm dazu einen wirklichen Anstoß geben.

In dieser wichtigen Frage sind wir nun wieder auf Hypothesen und Kombinationen angewiesen, und wir unterbreiten dem Leser unsere Auffassung, mit dem vollen Bewußtsein, daß sie eine bloße Hypothese ist. Der erste dokumentarische Nachweis darüber, daß Hegel Adam Smith gekannt hat, ist in den vor nicht allzu langer Zeit erschienenen Manuskripten zu Jenaer Vorlesungen aus den Jahren 1803/4 enthalten[1]. Hegel nimmt hier auf die Smithsche Feststellung der Entwicklung der Produktivkräfte durch die Entwicklung der Arbeitsteilung im Betrieb Bezug und schreibt am Rande ausdrücklich den Namen Smith hinzu. Aber schon in dem „System der Sittlichkeit" von 1802 nimmt eine ähnliche, wenn auch — wie wir sehen werden — weniger entwickelte Auffassung von Arbeit, Arbeitsteilung usw. die zentrale Stelle ein. Daß also Hegel schon am Anfang der Jenaer Zeit Adam Smith gekannt hat und damit über bestimmte Einseitigkeiten und Unvollkommenheiten der Steuartschen Ökonomie, wenigstens teilweise, hinausgekommen ist, ist so gut wie sicher.

Nun glauben wir, daß die Beschäftigung und Auseinandersetzung Hegels mit der klassischen englischen Ökonomie in eine etwas frühere Zeit fällt, nämlich in die der Vorarbeiten zum „Systemfragment". Diese Arbeit läßt uns freilich — wenigstens im direkten Sinne — im Stich, da sich in den uns überlieferten Fragmenten nur äußerst spärliche direkte Bezugnahmen auf ökonomische Probleme finden und wir auch keinerlei Hinweis darüber haben, wie der Aufbau des Ganzen gedacht, wieweit er dem Wesen nach wirklich vollendet war. Es findet sich aber inmitten von sehr dunklen religionsphilosophischen Erörterungen eine merkwürdige Stelle, die, mit späteren Darlegungen aus Jena zusammengehalten, vielleicht etwas

[1] Realphilosophie, Bd. I, S. 239.

Licht auf diese unbekannte Strecke der Hegelschen Entwicklung werfen kann.

Hegel spricht in diesem Fragment über die religiöse Beziehung des Menschen zum Leben, über die Aufhebung der Objektivität, der toten Positivität in ihrer Beziehung zu Menschen und Dingen. Über die philosophischen und gesellschaftlichen Probleme, die sich daraus für Hegel ergeben, werden wir erst in jenem Abschnitt sprechen können, in dem wir dieses Fragment ausführlich analysieren werden. Hier heben wir nur ein Moment hervor. Hegel sagt: „Aber es ist notwendig, daß er (der Mensch, G. L.) sich auch in ein bleibendes Verhältnis mit Objekten setzt, ihnen die Objektivität ***bis zur gänzlichen Vernichtung*** behält." Hegel analysiert hier in seiner uns bereits bekannten Frankfurter Weise die Beziehung des Menschen zum Eigentum und dadurch zur Dialektik von Positivität und Leben. Er findet in diesem Fragment eine Lösung durch eine eigenartige und sehr mystisch anmutende Theorie vom *Opfer.* Er sagt weiter vom Menschen: „Er wäre unfähig der Vereinigung mit dem unendlichen Leben, weil er noch für sich etwas behalten, noch in einem Beherrschen begriffen, oder unter einer Abhängigkeit befangen wäre; und darum gibt er vom Eigentum, dessen Notwendigkeit sein Schicksal ist, als Opfer hin, nur einiges, denn sein Schicksal ist notwendig und kann nicht aufgehoben werden . . . und durch diese ***Zwecklosigkeit des Vernichtens*** allein, durch dieses Vernichten um des Vernichtens willen macht er sein sonstiges partikuläres Verhältnis des ***zweckmäßigen Vernichtens*** gut, und hat zugleich die Objektivität der Objekte durch eine auf sich nicht bezogene Vernichtung, ihre völlige Beziehungslosigkeit, Tod, vollendet, und wenn schon die Notwendigkeit einer ***beziehenden Vernichtung der Objekte*** bleibt, so kommt doch dies ***zwecklose Vernichten*** um des Vernichtens willen zuweilen vor, das sich als das einzige religiöse zu absoluten Objekten beweist."[1] (Alle Hervorhebungen von mir, G. L.)

Man sieht: Die Stelle ist auf den ersten Anblick sehr mystisch und dunkel. Das Opfer wird hier als religiöser Ausweg aus der notwendigen „schicksalshaften" Positivität der Welt des Eigentums, der bürgerlichen Gesellschaft aufgezeigt. Für uns ist hier die Gegenüberstellung des Opfers als „zwecklosen Vernichtens", als „Vernichtens um des Vernichtens willen" mit einem in diesem Text ganz unverständlichen „zweckvollen Vernichten" interessant. Das Fragment, aus dem wir hier zitieren, ist der letzte Bogen, der Abschluß des Hegelschen Manuskriptes. Wenn Hegel also hier nicht einmal andeutend erklärt, was er unter dem hier so wichtigen Begriff des „zweckmäßigen Vernichtens" versteht, so tut er es offenbar darum, weil diese Kategorie im früheren, inzwischen verlorengegangenen Manuskript ausführlich erörtert wurde. Soviel geht jedoch auch aus den hier zitierten

[1] Nohl: S. 349 f.

Ausführungen hervor, daß das „zweckmäßige Vernichten" die normale, alltägliche Beziehung der Menschen zur Objektswelt ist. Das Opfer soll sie ja gerade über diese Sphäre hinausheben.

Was die Bedeutung des Opfers für Hegel ist, müssen wir jetzt unerörtert lassen. Unsere späteren Analysen, besonders die der Gesellschaftstheorie Hegels aus der Jenaer Zeit, werden zeigen, daß es sich keineswegs um eine rein religiös-mystische Angelegenheit handelt, daß diese Frage mit den in dieser Zeit herrschenden Illusionen Hegels, die er in bezug auf die Lösung der Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft hegte, aufs innigste zusammenhängt. Hier kommt es uns auf den kontrastierenden Begriff des „zweckmäßigen Vernichtens" der Objekte an. Und für die Entzifferung dieser, im ersten Moment ebenfalls dunkel klingenden Bestimmung bietet uns nun das zwei Jahre später entstandene Jenaer „System der Sittlichkeit" eine hinreichend deutliche Erklärung. Es handelt sich nämlich um die *Arbeit.* Im „System der Sittlichkeit" bestimmt Hegel die Arbeit mit nur etwas anderen Worten, mit einer für die erste Jenaer Zeit charakteristischen, an Schelling anklingenden Terminologie als „Vernichtung des Objekts", und zwar als zweckmäßige Vernichtung des Objekts. Die erste dialektische Triade, von der Hegel hier ausgeht, ist: Bedürfnis-Arbeit-Genuß. Die Arbeit wird nun folgendermaßen bestimmt: „Die Vernichtung des Objekts, oder der Anschauung, aber als Moment so, daß diese Vernichtung durch eine andere Anschauung oder Objekt ersetzt wird; oder die reine Identität, Tätigkeit des Vernichtens fixiert ist; . . . das Objekt nicht vernichtet, als Objekt überhaupt, sondern so, daß ein anderes an seine Stelle gesetzt wird; . . . dieses Vernichten aber ist die *Arbeit.*"[1] Es fehlt hier freilich in der Definition selbst das Wort „zweckmäßig", wenn man jedoch die Ausführungen Hegels in diesem Werke genau verfolgt und sieht, wie er von der Arbeit zum Werkzeug, vom Werkzeug zur Maschine aufsteigt, so ist es klar, daß dabei nur das Wort und nicht der Gedanke fehlt, daß das Wort nur darum weggelassen wurde, weil es in diesem Zusammenhange selbstverständlich geworden ist. Die Verknüpfung von Zweckmäßigkeit und Arbeit bleibt überhaupt von nun an ein Grundgedanke der Hegelschen Dialektik. Auch in der Behandlung der Probleme der Teleologie in der „Logik" spielt die Arbeit eine außerordentlich wichtige Rolle, worauf Lenin in verschiedenen Bemerkungen zu diesen Ausführungen Hegels nachdrücklich hingewiesen hat.

Wir glauben also annehmen zu können, daß die Konzeption der Arbeit, wie sie als wesentliche Kategorie der Hegelschen Gesellschaftsauffassung im Jenaer „System der Sittlichkeit" zu finden ist, bereits in dem verlorengegangenen Teile des Frankfurter „Systemfragments" vorhanden war.

[1] Lasson: S. 420.

Und diese Tatsache macht es außerordentlich wahrscheinlich, daß zu den Vorarbeiten des letztgenannten Werkes auch das Studium der Smithschen Ökonomie gehört hat. (Es muß hier nur beiläufig bemerkt werden, daß sowohl Steuarts wie Smiths Werke zu dieser Zeit in Deutschland in verschiedenen Übersetzungen verbreitet waren.)

Es ist unter solchen Umständen außerordentlich schwierig, den Einfluß der einzelnen englischen Ökonomen auf bestimmte Gedanken Hegels nachzuweisen. Immerhin gibt es eine Reihe von Zügen, bei denen unzweifelhaft die Lektüre Steuarts dauernde Einwirkungen auf Hegel zur Folge gehabt hat. Vor allem sei darauf hingewiesen, daß Steuart, wie Marx sagt[1], der eigentliche Historiker der Ökonomie unter den Klassikern ist, daß ihn mehr die soziale Entstehungsgeschichte des Kapitalismus als dessen innere Gesetzmäßigkeiten, die er viel weniger durchschaut als die Klassiker, beschäftigt. Und gerade nun in dieser Periode Hegels, in der er die historische Notwendigkeit der bürgerlichen Gesellschaft philosophisch nachzuweisen versuchte, mußten die Fülle der Tatsachen in Steuarts Werk und die ständigen Hinweise auf die Unterschiede von antiker und moderner Ökonomie usw. auf ihn einen tiefen Eindruck machen.

Darüber hinaus muß man aber noch feststellen, daß gerade bestimmte Begrenztheiten Steuarts, Auffassungen, in denen er weit hinter Smith zurückblieb, für den jungen Hegel leichter zugänglich und anzueignen waren als viele klarere und entschiedenere Anschauungen von Smith. Wohl hat Hegel überall die tote Positivität bekämpft und war darum sicher geneigt, mit Smith über bestimmte Seiten der Überreste der älteren Ökonomie, ihrer Fetischierung einer Reihe von Kategorien hinauszugehen. Jedoch diese Anschauungen haben sehr tiefe Wurzeln in der Wirtschaft der ökonomisch zurückgebliebenen Länder gehabt. Insbesondere konnte eine konsequent kapitalistische Auffassung des Verhältnisses zwischen Ökonomie und Staat nur in England selbst, bei Smith und Ricardo entstehen. Wenn man die französischen Ökonomen der Napoleonischen Periode nimmt, so sieht man, wie dies Marx wiederholt nachgewiesen hat, gerade in der Frage der Beziehung von Ökonomie und Staat sehr viel Überreste der alten theoretischen Anschauungen. Diese Lage besteht für Deutschland in einem noch gesteigerten Maße, und wir wissen aus der sehr langsamen Entwicklungsgeschichte der Ökonomie in Deutschland, daß die Illusionen in bezug auf die ökonomische Rolle des Staates weit über Hegels Zeit hinaus lebendig geblieben, ja unmittelbar in die spätere Apologetik hinübergewachsen sind. (Man denke nur an Lassalle oder Rodbertus.) Wenn man nun dazu nimmt, daß die Jenaer Zeit Hegels von Napoleonischen Illusionen in bezug auf die Lösung der Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft erfüllt ist, wo-

[1] Theorien uber den Mehrwert, a. a. O., Bd. I, S. 32.

von wir später sprechen werden, so ist es verständlich, daß Hegel in dieser Frage sich stets mehr an Steuart als an Smith angelehnt hat.

Es gibt aber noch eine und zwar ökonomisch entscheidende Frage, in der Hegel Zeit seines Lebens auf dem Steuartschen Standpunkt stehenbleibt und niemals die von Smith und Ricardo errungene Höhe der Einsicht in die Gesetzmäßigkeiten des Kapitalismus erreicht. Wir meinen das Problem von Mehrarbeit und Mehrwert. Marx weist in seiner Kritik an der Ökonomie Steuarts sehr scharf auf dessen Befangenbleiben in der alten Theorie des durch Veräußerung erzielten Profits, des „profit upon alienation“ hin. Allerdings unterscheidet Steuart einen positiven und einen relativen Profit. Der letztere ist der Profit aus Veräußerung. Über den ersteren sagt Marx: „Der *positive* Profit entspringt aus ‚Vermehrung der Arbeit, Industrie und Geschicklichkeit‘. *Wie* er hieraus entspringt, darüber sucht sich Steuart keine Rechenschaft abzulegen. Der Zusatz, daß es der Effekt dieses Profits ist, zu vermehren und anzuschwellen ‚den allgemeinen Wohlstand‘, scheint darauf hinzudeuten, daß Steuart nichts darunter versteht als die größere Masse Gebrauchswerte, die infolge der Produktivkräfte der Arbeit erzeugt werden, und daß er diesen positiven Profit ganz getrennt vom Profit der Kapitalisten auffaßt, der stets eine Vermehrung des Tauschwerts voraussetzt.“[1]

Wenn wir die Jenaer ökonomischen Anschauungen Hegels näher verfolgen werden, werden wir sehen, wie tief er in dieser verworrenen und für England rückständigen Anschauung steckenbleibt. Die fortgeschritteneren Ansichten, die er im Laufe seiner Beschäftigung mit Adam Smith, mit den Tatsachen des ökonomischen Lebens von England selbst sich aneignet, führen zwar dazu, daß Hegel bestimmte ökonomische Widersprüchlichkeiten des Kapitalismus, bestimmte Gegensätze zwischen Kapital und Arbeit verhältnismäßig klar erfaßt und offen ausspricht; aber in das Geheimnis der wirklichen kapitalistischen Ausbeutung ist er nie eingedrungen, ihm hat er sich nicht einmal soweit angenähert wie die bürgerlichen Klassiker. Hier bleibt sein ganzes Leben lang eine Schranke für ihn bestehen, die offenbar daher stammt, daß der klar erfaßte Gegensatz von Kapital und Arbeit für ihn doch nur aus der Erkenntnis der internationalen ökonomischen Beziehungen entstammt und nicht aus dem wirklichen Erlebnis, aus der wirklichen Kenntnis des Kapitalismus im Leben selbst, d. h. daß auch diese Schranke Hegels eine gedankliche Widerspiegelung der kapitalistischen Zurückgebliebenheit Deutschlands ist.

Selbstverständlich verstärken die idealistischen Tendenzen Hegels auf diesem Gebiet, insbesondere infolge der verkehrten, auf den Kopf gestellten Auffassung der Beziehungen zwischen Recht und Staat einerseits und Ökonomie andererseits die Unübersteigbarkeit dieser Schranke. Aber

[1] Ebd., S. 30.

diese Tendenzen haben ja, wie wir gezeigt haben, die gleiche gesellschaftliche Quelle. Diese ökonomische Rückständigkeit Deutschlands wirkt eben nicht auf einem Punkte und gradlinig auf die Auffassungen von Hegel ein, verzerrt nicht immer direkt seine genialen Anläufe zur richtigen Erfassung der bürgerlichen Gesellschaft. Ihre Wirkungen sind vielmehr sehr vielfältig, kompliziert, dringen von den verschiedensten Seiten in sein Denken ein.

Wir werden die ökonomischen Anschauungen Hegels im Zusammenhang ihrer Jenaer Systematisierungsversuche ausführlich behandeln. Hier kommt es für uns nur darauf an, die unmittelbaren Folgen der Beschäftigung Hegels mit der Ökonomie und die Art seines Herantretens an die Probleme der bürgerlichen Gesellschaft kurz aufzuzeigen. Das entscheidende Moment ist bereits in unserem großen Zitat aus dem „Systemfragment" enthalten: Hegel betrachtet von nun an die Ökonomie, das ökonomische Leben der Menschen, ihr Bestimmtsein durch die ökonomische Beziehung zueinander und zu den Dingen als ein unüberwindbares „Schicksal". (Über diese Hegelsche Konzeption des Schicksals werden wir im nächsten Abschnitt ausführlich sprechen.) Wir haben die Anfänge dieser Anschauung schon in den ersten Aufzeichnungen der Frankfurter Periode beobachten können, als Hegel komplizierte Betrachtungen darüber anstellte, wie die Eigentumsverhältnisse mit der Liebe zu vereinigen sind (hier S. 154f.).

Was aber dort nur episodisch war, wird hier zu einem Zentralproblem; was dort nur ein Problem der subjektiven Liebe unter anderen gewesen ist, tritt hier als Schicksal dem Vertreter der höchsten Religiosität, Jesus, gegenüber. Es gehört zum Wesen der Frankfurter Schicksalskonzeption Hegels, daß der Kampf gegen eine feindliche Macht und das Ausweichen vor ihr vom Standpunkt des Schicksals die gleichen Konsequenzen haben; die Unentrinnbarkeit des Schicksals drückt sich nach Hegels Anschauung gerade hierin aus[1]. So mystisch die Ausführungen Hegels über diesen Punkt zumeist klingen, so steckt gerade in diesem Punkte eine viel realistischere Auffassung der Gesellschaft und der Geschichte, als man sie bei den anderen deutschen Philosophen dieser Periode finden kann, nämlich die Ablehnung jener sehr häufigen und auch heute noch weit verbreiteten intellektuellen Illusion, als ob irgendein Mensch über seiner Zeit, über seiner Gesellschaft stehen könnte, als ob eine theoretische oder praktische Stellungnahme zur Gesellschaft von einem Standpunkt „außerhalb" dieser Gesellschaft aus möglich wäre.

Im Sinne dieser Unentrinnbarkeit wird nun im „Geist des Christentums" das Eigentum als Schicksal behandelt. Da Hegel dort seine religionsphilosophischen Auseinandersetzungen auf die gesellschaftliche Verwirklichbarkeit der Lehren Jesu konzentriert, ist es verständlich, daß er immer wieder zu der berühmten Stelle des Neuen Testaments, zu der Stelle über den

[1] Nohl: S. 284.

reichen Jüngling zurückkehrt, dem Jesus den Rat gab, sich seines ganzen Reichtums zu entäußern, um die Seligkeit der Religion zu erringen. Erinnern wir uns daran, daß Hegel schon in Bern auf diese Bibelstelle Bezug genommen hat (hier S. 93). Aber in Bern spricht Hegel nur darüber, daß darin jener Wesenszug des Christentums, daß es sich ausschließlich an den Einzelnen, an den „Privatmenschen" wendet, zum Ausdruck kommt. Der ökonomische Inhalt bildet für ihn noch keinen Gegenstand der Polemik.

Dies ist erst jetzt der Fall. Und zwar mit steigender Schärfe. Im Konzept zum „Geist des Christentums" wird diese Beziehung nur unter dem Gesichtspunkt der Flucht Jesu betrachtet. Eigentum und Besitz können nicht „schöne Verhältnisse" werden, darum wendet sich Jesus von ihnen ab. Die Weiterentwicklung Hegels besteht nun darin, daß er jene Kompromisse auf subjektiver Grundlage, mit denen er experimentiert hat, jetzt stillschweigend beiseite schiebt. Er sagt: „Das Reich Gottes ist der Zustand, wenn die Gottheit herrscht, also alle Bestimmungen und alle Rechte aufgehoben sind; daher zum Jüngling: verkaufe das Deinige – es ist schwer, daß ein Reicher ins Reich Gottes eingehe — daher Christi Entsagung allen Besitzes und aller Ehre — diese Verhältnisse zu Vater, Familie, Eigentum konnten nicht zu schönen Verhältnissen werden, also sollten sie gar nicht da sein, damit wenigstens nicht das Gegenteil da wäre . . ."[1] Nähere Konsequenzen werden im Konzept selbst nicht gezogen.

Einen ganz anderen Ton hat die entsprechende Stelle im Text des großen Manuskriptes selbst. Wir werden sehen, daß Hegel in diesem Werke eine viel nähere, viel bejahendere Beziehung zur Person Jesu hat, als er sie je in Bern hatte. Trotzdem wird in Bern nie mit einer solchen schneidenden Härte über eine Lehre Jesu abgeurteilt wie hier. (In Bern richtet sich Hegels bittere und satirische Polemik mehr gegen das Christentum als gegen die Kirche.) Hier kommt er nun auf die Frage des reichen Jünglings zu sprechen und sagt: „Über die folgende Forderung von Abwerfung der Lebenssorgen und Verachtung der Reichtümer, sowie über die Mt. 19, 23 (Matthäus-Evangelium, G. L.): wie schwer ist es, daß ein Reicher ins Reich Gottes komme, ist wohl nichts zu sagen; *es ist eine Litanei, die nur in Predigten oder in Reimen verziehen wird, denn eine solche Forderung hat keine Wahrheit für uns. Das Schicksal des Eigentums ist uns zu mächtig geworden, als daß Reflexionen darüber erträglich, seine Trennung von uns denkbar wäre.* Aber so viel ist doch einzusehen, daß der Besitz von Reichtum, mit allen den Rechten, sowie mit allen Sorgen, die damit zusammenhängen, Bestimmtheiten in den Menschen bringt, deren Schranken den Tugenden ihre Grenzen setzen, ihnen Bedingungen und Abhängigkeiten angeben, innerhalb deren wohl für Pflichten und Tugenden Raum ist, die aber kein Ganzes, kein vollständiges

[1] Ebd., S. 397.

Leben zulassen, weil es an Objekte gebunden, Bedingungen seiner außer sich selbst hat, weil dem Leben noch etwas als eigen zugegeben ist, was doch nie sein Eigentum sein kann. Der Reichtum verrät sogleich seine Entgegensetzung gegen die Liebe, gegen die Ganzheit dadurch, daß er ein Recht, und in einer Mannigfaltigkeit von Rechten begriffen ist, wodurch teils seine auf ihn sich beziehende Tugend, die Rechtschaffenheit, teils die anderen, innerhalb seines Kreises möglichen Tugenden notwendig mit Ausschließung verbunden, und jeder Tugendakt an sich selbst ein Entgegengesetztes ist. *An einen Synkretismus, einen Zweiherrendienst ist nicht zu denken*, weil das Unbestimmte und das Bestimmte mit Beibehaltung ihrer Formen nicht verbunden werden können." (Auszeichnung von mir, G. L.)[1]

Wir sehen hier, daß Hegel in seiner Anerkennung der Notwendigkeit der bürgerlichen Gesellschaft einen großen Schritt weiter getan hat, wenn er auch seine Einsicht mit der mystischen Terminologie seiner Schicksalskonzeption ausdrückt. Wir sehen auch, wenn wir an die Ausführungen des vorangegangenen Abschnittes denken, wie sehr die Polemik Hegels gegen die Kantsche Ethik, seine scharfe Betonung der unvermeidlichen Notwendigkeit der Pflichtenkollision mit dieser sich langsam herauskristallisierenden Gesellschaftsauffassung zusammenhängt. Wir werden bei der jetzt folgenden Analyse des größten Manuskripts der Frankfurter Periode sehen, daß auf Grund dieser Auffassung die tragische Kollision der unauflösbaren Widersprüche in jene Konzeption der Religiosität hinaufragt und die Person Jesu erfaßt, mit deren Hilfe Hegel gerade in Frankfurt diese Widersprüche zu lösen, aufzuheben versucht. Es wird sich hier zugleich zeigen, daß es sich dabei um einen inneren Widerspruch der ganzen idealistischen Dialektik Hegels handelt, den er später auf viel höherem Niveau, jedoch ebenso vergeblich philosophisch zur Versöhnung zu bringen trachtet.

VI

„*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*"

Aus dieser umfangreichsten Schrift der Frankfurter Periode Hegels[2] haben wir bereits einige wichtige Stücke, über Moral, über Ökonomie, kennengelernt. Es kommt jetzt darauf an, die philosophischen Grund-

[1] Ebd., S. 273 f.

[2] Für die Datierung dieser Schrift besitzen wir keine ganz zweifelsfreien Daten. Nohl, der sie zum erstenmal vollständig herausgegeben hat, kann auf Grund der Handschriften nur so viel feststellen, daß sie entweder im Winter 1798/99 oder im Sommer 1799 entstanden ist. Wir glauben, daß die Wandlung der Stellungnahme Hegels zu der Frage der Beziehung des Individuums zur bürgerlichen Gesellschaft und Positivität des Eigentums mit sehr großer Wahrscheinlichkeit darauf hinweist, daß diese Schrift nach der

gedanken, die sie enthält, in ihrer Bedeutung für Hegels Entwicklung zu würdigen. Die Schrift ist eine große Auseinandersetzung mit dem Christentum. Wie Hegel infolge seiner gewandelten Stellung zur bürgerlichen Gesellschaft zu einer solchen Auseinandersetzung mit dem Christentum getrieben wurde, haben wir bereits ausführlich dargelegt. Wir haben dabei gezeigt, daß er sich einer mehr oder weniger bejahenden Stellungnahme zum Christentum im Laufe seiner späteren Entwicklung nicht mehr entziehen konnte. Die Frankfurter Behandlung dieses Problemkomplexes unterscheidet sich aber doch qualitativ von der der Jenaer Periode. Hegel wirft, wie wir gesehen haben und wie wir es jetzt noch deutlicher sehen werden, die Fragen der bürgerlichen Gesellschaft vom Standpunkt des in ihr lebenden Individuums auf. Schon in Jena herrscht der allgemein gesellschaftliche Gesichtspunkt über den individuellen; das Individuum ist von da an für Hegel nurmehr Mitglied einer Gesellschaft, seine individuellen Probleme werden stets im Lichte der allgemein-gesellschaftlichen behandelt. (Welche Rolle dabei die Ökonomie und die durch die ökonomischen Kategorien vertiefte Erkenntnis der Dialektik des Allgemeinen und des Besonderen spielen, werden wir erst dort darlegen können.) Indem nun Hegel jetzt noch vom Schicksal des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft ausgeht, ist es verständlich, daß für ihn das Christentum eine viel unmittelbarere, viel stärker gefühlsbetonte Bedeutung haben mußte als später. Für die Frage, wie das individuelle Leben sinnvoll aufgebaut und zu Ende geführt werden kann, war die Auseinandersetzung mit der Moral des Christentums eine unumgängliche Etappe der Hegelschen Entwicklung.

Man kann also sagen, daß Hegel gefühlsmäßig dem Christentum nie so nahe gestanden hat wie in dieser Periode. Es wäre aber ein großer Irrtum, zu meinen, daß diese Nähe eine restlose Identifizierung der Hegelschen Gedankenwelt mit der des Christentums beinhaltet, wie dies die reaktionären Neuhegelianer immer wieder behaupten. Insbesondere Lasson und Haering sind bemüht, nachzuweisen, daß in Hegels vollständiger Übereinstimmung mit dem protestantischen Christentum der Schlüssel zum Verständnis seiner ganzen Philosophie enthalten sei.

Wie wenig diese reaktionären Geschichtslegenden der Wirklichkeit entsprechen, zeigt die zentrale Fragestellung dieser Schrift und ihre – freilich schwankende und widerspruchsvolle – Beantwortung durch Hegel. Hegel geht von der Frage aus: ist die von Jesus und seiner Kirche gebrachte

Beschäftigung Hegels mit Steuart, also im Sommer 1799 entstanden ist. Eine Verlegung nach später hält Nohl darum für unwahrscheinlich, weil Ende 1799 Schleiermachers „Reden über die Religion" erschienen sind und Hegel in seiner Schrift auf sie nicht Bezug nimmt, obwohl er später stets diese Schrift scharf polemisch behandelt hat. Vgl. über alle diese Fragen: Nohl: S. 404f.

Lösung der Widersprüche des Lebens richtig, und ist sie für das heutige Leben noch von aktueller Bedeutung? „Diese Idee eines Reiches Gottes vollendet und umfaßt das Ganze der Religion, wie sie Jesus stiftete, und es ist noch zu betrachten, ob sie die Natur vollkommen befriedigt, oder welches Bedürfnis seine Jünger zu etwas Weiterem getrieben hat."[1]

Die Antworten, die Hegel in dieser Schrift gibt, klingen zumeist ziemlich negativ. Hegel geht hier von den mystischsten Dogmen des Christentums aus, und er will dabei zeigen, daß die christliche Religion erst durch die Auferstehung Jesu ihre religiöse Objektivität, die Überwindung der bloßen Subjektivität der Liebe erhielt. Dadurch entsteht aber nach ihm ein Zustand, der „ein unbestimmtes Schweben zwischen Wirklichkeit und Geist ist . . ." Und hierbei mußte eine Entgegensetzung bleiben, „die bei größerer Entwicklung eine Paarung des Lebendigen und Toten, des Göttlichen und Wirklichen werden mußte, das durch die Beigesellung des wirklichen Jesus zum Verklärten, zum Gottgewordenen dem tiefsten Triebe nach Religion Befriedigung zeigte, aber nicht gewährte, und ihn zu einem unendlichen, unauslöschlichen, ungestillten Sehnen machte". So schafft nach Hegel das entwickelte Christentum zwar eine „Vereinigung" (wir wissen, was dieser Terminus in Frankfurt für Hegel bedeutet), aber eine, welche „ewig in ihrem Bewußtsein (nämlich der Menschen, G. L.) bleibt und die Religion niemals zum vollständigen Leben werden läßt. In allen Formen der christlichen Religion, die sich im fortgehenden Schicksale der Zeit entwickelt haben, ruht dieser Grundcharakter der Entgegensetzung in dem Göttlichen, das allein im Bewußtsein, nie im Leben vorhanden sein soll". Und Hegel gibt nun im weiteren eine Beschreibung der verschiedenen Strömungen im Christentum und zeigt dabei, daß keine von ihnen die wirkliche Vereinigung mit dem Leben, die wirkliche Aufhebung der Positivität erreichen kann. Und er schließt sein ganzes Manuskript mit den Worten: „Es ist ihr Schicksal, daß Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frommigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Tun nie in Eins zusammenschmelzen können."[2]

Wir sehen: die endgültige Antwort Hegels lautet keineswegs günstig für das Christentum. Der widerspruchsvolle Charakter dieser seiner Schrift besteht gerade darin, daß er dazu getrieben wird, in der Religion die einzige wirkliche Aufhebung der Positivität im Leben selbst zu suchen, daß er den Prototyp der Religiosität im Christentum sieht, — und nach allen mystischen Konstruktionen, die der christlichen Religiosität sehr weit entgegenkommen, doch zu einem negativen Resultat gelangt: zu dem Resultat, daß das Christentum seinem Wesen nach unfähig ist, die Positivität, das Tote am

[1] Nohl: S. 321.
[2] Ebd., S. 341 f.

Leben aufzuheben, daß es letzten Endes eine ebenso bloß subjektive Stellungnahme zur toten Objektswelt ist wie die Liebe, daß es diese Objektwelt, ebenso wie die Liebe, unaufgehoben bestehen läßt.

Wir werden sehen, daß Hegel nie alle Folgerungen aus diesen Feststellungen zieht. Seine Stellungnahme bleibt stets eine zwiespältige und schwankende. Aber gerade in dieser Periode kann man am wenigsten sagen, daß er sich vollständig, hundertprozentig mit dem Christentum identifiziert hätte. Ja, wir werden in der Jenaer Periode einem religionsphilosophischen Fragment begegnen, welches ausdrücklich von einer Überwindung des Christentums, von der Entstehung einer neuen, einer dritten Religion spricht. Freilich geht Hegel auch hier in religiöser Weise, religiös befangen über das Christentum hinaus. Er kann die Befangenheit in religiösen Vorstellungen, die mit dem tiefsten Wesen seines Idealismus zusammenhängen, nie überwinden, und das hat zur Folge, daß in seiner Auffassung der bürgerlichen Gesellschaft das Christentum nicht nur die Rolle einer realen gesellschaftlichen Macht spielt, sondern gerade als Religion eine philosophische Verklärung erhält.

Diese Stellungnahme Hegels zum Christentum ist jedoch außerordentlich widerspruchsvoll. Und es ist auch für das Verständnis seiner späteren Anschauungen aufschlußreich, wenn wir diese Widersprüche gewissermaßen in statu nascendi etwas näher ins Auge fassen. Hegel kritisiert an der christlichen Gemeinde, daß sie die Positivität mit ihrer Verwirklichung der Liebe nicht wirklich aufheben konnte. Er sagt: „Aber in der Lebenslosigkeit der Liebe der Gemeine blieb der Geist ihrer Liebe so dürftig, fühlte sich so leer, daß er den Geist, der ihn ansprach, nicht voll in sich, nicht in sich lebendig erkennen konnte und ihm fremde blieb. Eine Verknüpfung mit einem fremden und als fremd gefühlten Geiste ist Abhängigkeit von ihm." Die Entgegensetzung bleibt und „sie ist ein Positives, Objektives, das so viel Fremdes, Herrschaft in sich hat, als im Geiste der Gemeine Abhängigkeit ist."[1] Freilich sagt Hegel dies über die Gemeinde Jesu und nicht über den Stifter selbst. Und wir werden sehen, daß dieser Unterschied für seine damalige Entwicklungsperiode wesentlich ist.

Die Feststellung einer solchen nicht aufgehobenen Positivität ist nach Hegels Anschauungen für das ganze weitere Schicksal des Christentums von ausschlaggebender Bedeutung. Je mannigfaltiger die menschlichen Verhältnisse werden, d. h. je mehr die bürgerliche Gesellschaft sich entwickelt, desto krasser muß dieser fundamentale Widerspruch des Christentums hervortreten. „Dies ist der Punkt, an welchem die Gemeine, die in der außer allem Bündnis mit der Welt unvermischt sich erhaltenden Liebe allem Schicksal entgangen zu sein schien, von ihm ergriffen wurde, von

[1] Ebd., S. 336.

einem Schicksal aber, dessen Mittelpunkt die Ausdehnung der alle Beziehungen fliehenden Liebe auf eine Gemeine war, das sich teils in der Ausdehnung der Gemeine selbst um so mehr entwickelte, teils durch diese Ausdehnung immer mehr mit dem Schicksal der Welt zusammentraf, sowohl indem es bewußtlos in sich viele Seiten von ihm aufnahm, als indem es gegen dasselbe kämpfte, sich immer mehr verunreinigte."[1]

Aber es fehlt nicht an sehr entschiedenen Äußerungen Hegels, in denen er dieses Bestehenlassen der Positivität auch bei dem Begründer des Christentums feststellt und tadelt. Diese Kritik bezieht sich immer wieder auf die Beziehung Jesu zum Staat, zu den Verhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft. (Wie er über die Frage der Beziehung Jesu zum Privateigentum dachte, haben wir am Schluß des vorigen Abschnitts behandelt.) Über die Beziehung zu Staat und Gesellschaft sagt er nun folgendes: „Das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt; allein es ist für dasselbe eine große Verschiedenheit, ob ihm diese Welt als entgegengesetzt vorhanden ist, oder nicht existiert, nur möglich ist. Da jenes der Fall war, und Jesus mit Bewußtsein vom Staate litt, so ist mit diesem Verhältnis zum Staate schon eine große Seite lebendiger Vereinigung, für die Mitglieder des Reiches Gottes ein wichtiges Band abgeschnitten, ein Teil der Freiheit . . . eine Menge tätiger Verhältnisse, lebendiger Beziehungen verloren; die Bürger des Reiches Gottes werden einem feindseligen Staate entgegengesetzte, von ihm sich ausschließende Privatpersonen . . . Aus der Idee des Reiches Gottes sind zwar alle durch einen Staat gegründete Verhältnisse ausgeschlossen, welche unendlich tiefer stehen, als die lebendigen Beziehungen des göttlichen Bundes, und von einem solchen nur verachtet werden können, aber wenn er vorhanden war, und Jesus oder die Gemeine ihn nicht aufheben konnte, so bleibt das Schicksal Jesu und seiner hierin treu bleibenden Gemeine, ein Verlust an Freiheit, eine Beschränkung des Lebens, eine Passivität in der Beherrschung durch eine fremde Macht, die man verachtet, die aber doch das Wenige, was Jesus von ihr brauchte, Existenz unter seinem Volke, ihm unvermischt überließ."[2]

Der innere Widerspruch in den Anschauungen Hegels kommt mit besonderer Deutlichkeit dort zum Vorschein, wo er die vollständige Aufhebung einer jeden toten Objektivität im Reiche Gottes anschaulich und begrifflich zu verdeutlichen versucht. Er bringt viele Beispiele, insbesondere aus dem organischen Leben, um zu zeigen, daß die Beziehung zwischen Teil und Ganzem (Individuum und Gesellschaft) keineswegs unbedingt und denknotwendig so beschaffen sein muß, wie sie in der bürgerlichen Gesellschaft ist, mit der mechanischen Bindung der leeren Subjektivität an

[1] Ebd., S. 336f.
[2] Ebd., S. 327f.

eine tote und nicht belebbare Objektswelt. Wenn er aber nun dieses Verhältnis gesellschaftlich und geschichtlich zu veranschaulichen bestrebt ist, kann er nur in den gesellschaftlichen Beziehungen ganz primitiver Völker eine Analogie finden. „Auch im Ausdruck: ein Sohn des Stammes Koresch z. B., wie die Araber den Einzelnen, ein Individuum desselben bezeichnen, liegt es, daß dieser Einzelne nicht bloß ein Teil des Ganzen, das Ganze also nicht etwas außer ihm, sondern er selbst eben das Ganze ist, das der ganze Stamm ist. Es ist dies auch aus der Folge klar, die es bei einem solchen natürlichen ungeteilten Volke auf ihre Art Krieg zu führen hat, indem jeder Einzelne aufs grausamste niedergemacht wird; im jetzigen Europa hingegen, wo jeder Einzelne nicht das Ganze des Staates in sich trägt, sondern das Band nur ein Gedachtes, das gleiche Recht für alle ist, wird darum nicht gegen den Einzelnen, sondern gegen das außer jedem liegende Ganze Krieg geführt; wie bei jedem echt freien Volke, so ist bei den Arabern jeder ein Teil, aber zugleich das Ganze. Nur von Objekten, von Totem gilt es, daß das Ganze ein anderes ist als die Teile; im Lebendigen hingegen der Teil desselben ebensowohl und dasselbe Eins, als das Ganze.“[1]

Die Tatsache, daß Hegel sein „Reich Gottes“, mit dessen Hilfe er die Widersprüche der Positivität in der bürgerlichen Gesellschaft religiös aufzuheben versucht, gesellschaftlich-geschichtlich nur an den primitiven Völkern zu illustrieren vermag, beleuchtet sehr scharf die widerspruchsvolle Lage, in welcher sich sein Denken in dieser Periode befand. Viele Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft haben vor den Widersprüchen, die sich aus ihr ergeben, bei unentwickelteren, „organischen“ Gesellschaften Zuflucht gesucht, so vor allem die Romantiker im Mittelalter. Die Versuche Hegels, die Widersprüche des gegenwärtigen Lebens der Gesellschaft religiös aufzuheben, treiben sein Denken notwendig in diese Richtung. Es ist jedoch für seine in vieler Hinsicht immer wirklichkeitsnahe und nüchterne Auffassung der Dinge bezeichnend, daß er hier zu den noch in Gentilorganisation lebenden Völkern und nicht zum Mittelalter, zum Feudalismus, zurückgreift. Er erfaßt die Beziehung des Menschen zur Gesellschaft in einer radikal anderen Form, als sie sich in der bürgerlichen Gesellschaft vorfindet, und die Herausarbeitung der so entstehenden Kontraste wird später für seine Auffassung der Geschichte, des Rechtes, der Kunst usw. außerordentlich fruchtbar. Andererseits betrachtet Hegel schon in Frankfurt das Fortschreiten der menschlichen Gesellschaft von diesen primitiven Zuständen zur entfalteten bürgerlichen Gesellschaft nicht nur als eine tatsächliche Notwendigkeit, sondern auch als einen historischen Fortschritt.

[1] Ebd., S. 308. Hegel kommt im Laufe seiner Darlegungen wiederholt auf diese Analogie mit den primitiven Völkern zu sprechen, z. B. S. 322, wo er von Forster herausgegebene englische Reisebeschreibungen benutzt.

Zeigt er doch, wie wir es wiederholt gesehen haben, daß die christliche Gemeinde im Laufe der Geschichte unvermeidlich sich mit den Anforderungen der sich höher entwickelnden Gesellschaft auseinanderzusetzen hat.

So entsteht für Hegel der unauflösbare Widerspruch, daß jenes „Reich Gottes", das die Widersprüche der modernen Gesellschaft aufheben soll, ein längst überholter und überwundener geschichtlicher Zustand der Menschheit ist. Hegel steht vor der Wahl, entweder sein religiöses Ideal oder die Konzeption von der Progressivität der Geschichte aufzugeben. Es ist für die Frankfurter Periode charakteristisch, daß hier keine so entschiedene Antwort vorhanden ist wie später. Freilich nicht in dem Sinne, als ob er jetzt irgendwie eine historische Bewegung zu diesem primitiven Zustand verkünden, als ob er den Gedanken des historischen Fortschritts irgendwie aufheben würde. Beides, insbesondere die Notwendigkeit des historischen Hinausgehens über primitive Zustände ist in seinen Aufzeichnungen vielfach vorhanden. Aber einerseits gibt er jetzt noch kein umfassendes Bild von der historischen Gesamtentwicklung, reiht also diese Zustände nicht eindeutig dort ein, wohin sie nach seinen Anschauungen in der Linie des allgemeinen Progresses der Geschichte gehören, andererseits erhalten seine religionsphilosophischen Erörterungen oft eine „überhistorische" Tendenz, eine Tendenz zur „Ewigkeit" des Religiösen. Dies wird allerdings immer wieder aufgehoben und kritisiert. Es ist jedoch für die Frankfurter Periode Hegels charakteristisch, daß Kritik und Kritisiertes oft friedlich nebeneinander im selben Manuskript stehen. Hegel zeigt zwar die tragisch unauflösbaren Widersprüche der Religiosität auf, faßt den Begründer des Christentums als eine tragische Gestalt; die religiöse Lösung bleibt aber in der ganzen Frankfurter Periode, wie wir dies insbesondere beim „Systemfragment" sehen werden, der beabsichtigte Gipfelpunkt seiner Philosophie.

Alle diese Widersprüche haben aber noch eine andere Seite für Hegel. Wenn man nämlich diese von Hegel selbst festgestellten Widersprüche, die von ihm selbst gefällten negativen Urteile über das Christentum liest, so könnte es unverständlich erscheinen, warum für Hegel dieser ganze Problemkomplex so wichtig war. Wir haben früher (hier S. 131ff.) auf jene gesellschaftlichen Umstände hingewiesen, die die Auseinandersetzung Hegels mit dem Christentum, sein Nichtloskommen von ihm, hervorgerufen haben. Wir müssen hier aber nochmals die Frage aufwerfen: wie entsteht für Hegel die Lage, daß er in Jesus einen ernsthaften Versuch der Lösung der Widersprüche des Lebens, der bürgerlichen Gesellschaft erblickt? Die Unentrinnbarkeit dieser Fragestellung entstammt vor allem aus dem Idealismus Hegels. Hegels ganze Entwicklung und insbesondere seine Frankfurter Periode ist eine glänzende Illustrierung der Feststellung Lenins: „Idealis-

mus ist Pfaffentum"[1], d. h. der philosophische Idealismus kann, wenn er sich selbst konsequent treu bleibt, den religiösen Forderungen nicht entgehen.

Wir haben bis jetzt bei Hegel eine steigende Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft wahrgenommen. Mit ihr steigt seine Einsicht in eine Reihe von notwendigen negativen Erscheinungsweisen dieser Gesellschaft, der Entfremdung des Menschen von der Welt, von den Mitmenschen, von den Gegenständen, der entfremdeten Gestalt von Staat und Gesellschaft selbst. Diese allgemein notwendige Erscheinungsweise des Kapitalismus mußte im zurückgebliebenen Deutschland noch besonders scharf hervortreten. Marx sagt viele Jahrzehnte später über den Kapitalismus in Deutschland: „In allen andren Sphären quält uns, gleich dem ganzen übrigen kontinentalen Westeuropa, nicht nur die Entwicklung der kapitalistischen Produktion, sondern auch der Mangel ihrer Entwicklung. Neben den modernen Notständen drückt uns eine ganze Reihe vererbter Notstände, entspringend aus der Fortvegetation altertümlicher, überlebter Produktionsweisen mit ihrem Gefolge von *zeitwidrigen* gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen. Wir leiden nicht nur von den Lebenden, sondern auch von den Toten."[2]

Diese Feststellung von Marx gilt natürlich in gesteigertem Maße für die Zeit Hegels. Der hier charakterisierte Gesellschaftszustand bestimmt nicht nur das, was Hegel von der Gesellschaft sehen mußte und konnte, sondern zugleich auch die Art, *wie* er an diese Probleme heranging, nämlich seinen philosophischen Idealismus. Die für Hegel sichtbar gewordenen Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft mußten noch dadurch für ihn gesteigert erscheinen, weil er an ihre gedankliche Bewältigung und Kritik vom Standpunkt und mit dem Rüstzeug des besten bürgerlichen Humanismus heranging, der zwar in dieser Zeit im Begriffe war, die heroischen Illusionen der vorrevolutionären und revolutionären Periode abzustreifen, jedoch weit entfernt davon gewesen ist, ohne weiteres einen apologetischen Frieden mit den sozialen und kulturellen Scheußlichkeiten der kapitalistischen Gesellschaft zu schließen. Der nachrevolutionäre Charakter dieses Humanismus drängt zu dem Versuch einer Lösung dieser Widersprüche in der bürgerlichen Gesellschaft, so wie sie wirklich ist. Die Illusionen der Möglichkeit einer radikalen Umgestaltung der Gesellschaft sind verschwunden, teils infolge der Ereignisse in Frankreich, der Entwicklung der Französischen Revolution, teils infolge der Lage in Deutschland selbst, wo keine reale gesellschaftliche Kraft eine revolutionäre Umwälzung oder selbst nur eine radikale Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse ernsthaft

[1] Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, a. a. O., S. 289.
[2] Kapital. Vorwort zur ersten Auflage. Berlin 1949, Bd. I, S. 6f.

in Angriff nahm. Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, daß Hegel in diesen seinen Tendenzen einen ähnlichen Weg ging wie die bedeutendsten Humanisten des damaligen Deutschland, wie Goethe und Schiller.

Aus diesem Fragenkomplex heraus enthält das Bestreben zur Überwindung der Positivität der gesellschaftlichen Beziehungen, Institutionen usw. im Kapitalismus jene besondere Gestalt, die wir bei Hegel in seiner Frankfurter Periode vorfinden. Wir haben bereits beobachten können und werden es im Laufe der späteren Entwicklung Hegels noch deutlicher sehen, wie sich im Laufe der Herausarbeitung dieses Problems bei ihm eine immer lebendigere historische Dialektik entwickelt, nämlich die gesellschaftliche Entstehungsgeschichte der in der Gesellschaft entfremdet, positiv erscheinenden „toten" Formen des Lebens; sie behalten unmittelbar ihre positiven, toten Erscheinungsformen, aber sie erweisen sich zugleich als notwendige Produkte der gesellschaftlichen Tätigkeit der Menschen selbst.

Diese gesellschaftlich-geschichtliche Fragestellung Hegels ist aber bei ihm infolge seines philosophischen Idealismus unlösbar mit einer anderen, allgemein philosophischen Frage verknüpft, mit der der Gegenständlichkeit überhaupt. Dadurch, daß Hegel diese beiden Fragenkomplexe, die an sich miteinander nichts zu tun haben, die aber für jeden philosophischen Idealismus und insbesondere für den objektiven Idealismus notwendig zusammenfallen, miteinander verknüpfen muß, entsteht die unüberwindbare religiöse Färbung seiner Aufhebungen der Widersprüche der Positivität. Denn die Aufhebung der Positivität erstrebt bei ihm nicht bloß den Nachweis, daß alles gesellschaftlich positiv Erscheinende in Wirklichkeit ein Produkt der menschlichen Tätigkeit ist, sondern wird idealistisch zu der Forderung der Aufhebung der Gegenständlichkeit überhaupt aufgebläht.

Es ist klar, daß diese letztere Aufhebung nur in religiösen Formen vor sich gehen kann. Hegel ist in dieser Hinsicht während seiner Frankfurter Periode naiver und offener als später. Er sieht tatsächlich in der Religion den Gipfelpunkt der Philosophie; er formuliert die Aufhebung der Gegenständlichkeit überhaupt als die religiöse Vereinigung des Menschen mit Gott. Daß sein immer mehr wachsendes Wissen über Gesellschaft und Geschichte, seine nüchterne Besonnenheit, seine denkerische Ehrlichkeit im einzelnen schreiende Widersprüche zu dieser Konzeption zutage fördern, kann an ihrem Grundcharakter nichts ändern. Hier ist ein unausrottbares Grundübel des absoluten Idealismus vorhanden. Und wenn Hegel in seiner nüchterneren philosophischen Periode in Jena den religiösen Gipfel seines philosophischen Systems abbricht und in dem absoluten Wissen, in der wissenschaftlichen, d. h. dialektischen Philosophie den Kulminationspunkt, das Ziel der menschlichen Erkenntnis erblickt, so hat er doch diesem Problem eine nur scheinbar nüchternere, nur scheinbar wissenschaftlichere

Fassung gegeben. Denn das identische Subjekt-Objekt des absoluten Idealismus, die Rückkehr des absoluten Geistes zu sich selbst aus der vollständigen Entfremdung in der Natur, aus der teilweisen Entfremdung in der Geschichte zu der vollendeten Erkenntnis seiner selbst, ist im Grunde genommen nichts anderes, als die Rücknahme aller Gegenständlichkeit in jenes mystifizierte Subjekt, das sie angeblich geschaffen hat: die Aufhebung der Gegenständlichkeit überhaupt.

Aber trotz all dieser unaufhebbaren idealistischen Mystik ist die Hegelsche Idee der von den Menschen selbst gemachten Gesellschaft und Geschichte die methodologische Grundlage ihrer dialektischen Auffassung. Freilich nur, wenn es gelingt, dieses „Selbstmachen“ der Gesellschaft und Geschichte von der alten, aufklärerischen Auffassung zu befreien, als ob die bewußten Beweggründe des individuellen Handelns die wirklichen Ursachen des gesellschaftlich-geschichtlichen Geschehens abgeben würden und deren Resultate erklären könnten; nur wenn diese Betrachtung zu den unmittelbar nicht sichtbaren, aber wirklichen und objektiven Gründen des geschichtlichen Geschehens hinabsteigt. Wir wissen, daß es Hegel niemals wirklich gelungen ist, diesen Schritt zu tun, daß in seiner Geschichtsauffassung die idealistisch mystifizierte Konzeption des Geistes eine entscheidende Rolle spielt. Es ist jedoch ebenfalls klar – und Marx und Engels haben darauf wiederholt entschieden hingewiesen – daß bei all dieser Mystifizierung die Hegelsche Geschichtsauffassung ein entscheidender Schritt in der Richtung ihrer dialektischen Auffassung gewesen ist, nämlich in dem Sinne, daß Hegel sowohl das von den Menschen „Selbstgemachte“ der Geschichte erkennt, wie er die Tatsache hervorhebt, daß aus den bewußten Handlungen der Menschen in der Geschichte etwas anderes, etwas Größeres herauskommt als das, was sie beabsichtigten.

Diese Geschichtsauffassung ist allerdings das Ergebnis einer späteren Entwicklungsphase Hegels. Um sie zu erlangen, muß er gerade die Frankfurter Fragestellung, das Ausgehen vom Individuum, überwinden. Aber man darf auch diese Frankfurter Fragestellung, dieses Ausgehen vom Schicksal des Individuums bei Hegel keineswegs starr und mechanisch auffassen. Wohl bleibt diese Fragestellung der Leitfaden seiner Untersuchungen und sie ist eines der gedanklichen Motive, die zum Aufgipfeln des Frankfurter Systems in der Religion führen. Aber die ganze Frankfurter Periode ist von einem ununterbrochenen Ringen, über die Schranken dieser Fragestellung, über die mit ihr notwendig verbundene Subjektivität hinauszukommen, erfüllt, und wenn die Lösung in Frankfurt auch nur eine mystische Pseudoobjektivität des religiösen Lebens ist, so hat doch dieses Ringen der späteren objektivistischen, dialektischeren Auffassung von Gesellschaft und Geschichte den Weg geebnet.

Wir wissen: das Ringen geht hier unmittelbar um die Dialektik der Liebe, d. h. um die Herstellung von dialektischen Beziehungen zwischen der toten Objektivität der gesellschaftlichen Beziehungen und Institutionen und dem wirklichen Leben des Individuums. Wir haben ebenfalls gesehen, daß für Hegel die Liebe die Aufhebung der falschen Objektivität, der Positivität bedeutet.

Diese Fragestellung bedingt die Jesus-Auffassung Hegels in Frankfurt. Er umschreibt die Sendung Jesu mit den verschiedensten Wendungen, ihr Sinn ist aber methodologisch stets derselbe. Im Konzept zum „Geist des Christentums" sagt Hegel: „Jesus setzt dem Gebote die Gesinnung gegenüber, d. h. die Geneigtheit, so zu handeln; Neigung ist in sich gegründet, hat ihr idealisches Objekt in sich selbst; nicht in einem Fremden, dem Sittengesetze der Vernunft."[1] Sehr ähnlich bestimmt Hegel im Manuskript selbst diese Sendung, nur noch um eine Nuance entschiedener: „Der Positivität der Juden hat Jesus den Menschen entgegengesetzt; den Gesetzen, und ihren Pflichten die Tugend, und in diesen die Immoralität der positiven Menschen aufgehoben."[2]

Diese Bestimmungen der Sendung Jesu entsprechen im allgemeinen der uns bereits bekannten Konzeption der Liebe. Und Jesus ist für Hegel tatsächlich der große historische Repräsentant dieses Prinzips. Aber dies erschöpft keinesfalls die Bedeutung, die Jesus und seine Lehre jetzt für Hegel haben. Im Gegenteil, Hegel erkennt immer stärker die Schwächen und Schranken der Liebe in bezug auf die von ihm erstrebte Aufhebung der Positivität, und die historische Sendung Jesu besteht in der Frankfurter Philosophie Hegels gerade darin, diese Schranken der Liebe aufzuheben, ihre Widersprüche auf einer höheren Stufe zur Versöhnung zu bringen. Wir werden sehen, wie diese Bestrebungen Hegels zum Scheitern, zur Reproduktion der Widersprüche der Liebe auf höherer Stufenleiter führen mußten.

Der Hauptmangel der Liebe ist ihr Isoliertsein. Sie bedeutet nur ein vorübergehendes Moment im großen Fluß des Lebens. „Die Liebe knüpft Punkte in Momenten zusammen, aber die Welt in ihr, der Mensch und ihre Beherrschung besteht noch."[3] Freilich ist nach Hegel in der Liebe ein Streben vorhanden, über dieses Punktuelle hinauszugehen. Aber er stellt immer wieder fest, daß dieses Streben mißglücken muß. „Darum schöne Seelen, die unglücklich sind, entweder daß sie sich ihres Schicksals bewußt, oder daß sie nur nicht in der ganzen Fülle ihrer Liebe befriedigt sind, so wohltätig sind, — sie haben schöne Momente des Genusses, aber nur Momente."[4]

[1] Nohl: S. 388.
[2] Ebd., S. 266.
[3] Ebd., S. 390.
[4] Ebd., S. 389.

Was der Liebe also nach Hegel fehlt, ist gerade die Objektivität. Sie ist eine Erscheinungsweise des göttlichen Prinzips im Menschen, sie ist aber nicht imstande, die lebendige Beziehung zwischen Subjekt und Objekt wirklich herzustellen. „Diese Liebe ist ein göttlicher Geist, aber noch nicht Religion; daß sie dazu würde, mußte sie zugleich in einer objektiven Form sich darstellen; sie, eine Empfindung, ein Subjektives mußte mit dem Vorgestellten, dem Allgemeinen zusammenschmelzen, und damit die Form eines anbetungsfähigen und würdigen Wesens gewinnen. Dies Bedürfnis, das Subjektive und Objektive, die Empfindung und die Forderung derselben nach Gegenständen, den Verstand durch die Phantasie in einem Schönen, einem Gotte zu vereinigen, dies Bedürfnis, das höchste des menschlichen Geistes, ist der Trieb nach Religion."[1] Hier wird die zentrale Tendenz der Frankfurter Periode klar ausgesprochen: die Religion ist die Sphäre, in welcher die wahre, mit der Subjektivität identische, die lebendige Objektivität errungen wird.

So entsteht schon im Konzept eine dialektische Hierarchie der menschlichen Verhaltensweisen. „Gesinnung hebt die Positivität, Objektivität der Gebote auf; Liebe die Schranken der Gesinnung, Religion die Schranken der Liebe."[2] Derselbe Gedanke wird nun im Manuskript selbst detaillierter ausgeführt: „Moralität hebt die Beherrschung in den Kreisen des zum Bewußtsein Gekommenen; Liebe die Schranken der Kreise der Moralität auf; aber die Liebe selbst ist noch unvollständige Natur; in den Momenten der glücklichen Liebe ist kein Raum für Objektivität; aber jede Reflexion hebt die Liebe auf, stellt die Objektivität wieder her und mit ihr beginnt wieder das Gebiet der Beschränkungen. Religiöses ist also das *πλήρωμα* (Fülle, G. L.) der Liebe – Reflexion mit Liebe vereint, beide verbunden gedacht."[3]

Diese Konzeption ist methodologisch in doppelter Hinsicht interessant. Erstens taucht hier bei Hegel in bereits verhältnismäßig entwickelter Form ein wichtiger methodologischer Grundgedanke der „Phänomenologie des Geistes" auf, nämlich die Methode, die verschiedenen subjektiven Verhaltensweisen zur Welt – „Gestalten des Bewußtseins" nennt Hegel sie später – dialektisch auseinander zu entwickeln. Und zwar so, daß die eine immer als Lösung der dialektischen Widersprüche der unteren Stufe auftritt und die in ihr entwickelten Widersprüche zu der höheren Stufe führen. Diese Tendenz ist freilich nicht nur bei Hegel allein vorhanden, sondern ist ein allgemeines Kennzeichen der ganzen Periode. Wir finden ihre ersten Spuren schon bei Kant, und Schellings „System des transzendentalen Idealismus" zeigt diese Methode schon allgemein und entwickelt. Auf die Ver-

[1] Ebd., S. 332.
[2] Ebd., S. 389.
[3] Ebd., S. 302.

wandtschaft und Unterschiede der Methode zwischen Hegel und Schelling werden wir bei der Behandlung der Jenaer Periode zu sprechen kommen.

Der zweite methodologische Gesichtspunkt, der hier festzustellen ist, ist die große Bedeutung, die in Hegels dialektischer Ableitung der Religion die Reflexion erhält. Wir haben in den bisherigen Betrachtungen bereits wiederholt darauf hingewiesen, daß die Anfänge der richtigen Würdigung der Bedeutung der Reflexion als eines Moments der dialektischen Totalität zu den wichtigsten Kennzeichen der Frankfurter Periode Hegels gehört und ihn zutiefst von jenen „Lebensphilosophen" und Romantikern unterscheidet, mit denen ihn seine imperialistischen Ausleger mit Vorliebe zusammenstellen. Hier ist diese Bedeutung der Reflexion besonders scharf hervorgehoben. Liegt doch die Schwäche, die bloße Subjektivität der Liebe nach Hegel gerade darin, daß sie frei von Reflexion ist, und darum durch die nur umgangene, aber nicht in sich aufgenommene Reflexion jederzeit zerstört werden kann. Und im Gegensatz dazu beruht die Objektivität der Religion gerade darin, daß sie Reflexion und Liebe miteinander vereint, ihre Gegensätze zur Versöhnung bringt[1].

Aber was an dieser Tendenz richtig ist, die Einsicht in die Notwendigkeit der Reflexion als eines Moments der Dialektik, was in die Richtung der späteren spezifischen Hegelschen Dialektik weist, vergrößert auf dieser Stufe seiner Entwicklung nur die inneren unauflösbaren Widersprüche der Frankfurter Position. Denn es geht schon aus den bisherigen Darlegungen Hegels klar hervor, daß die Reflexion eine Form der gedanklichen Bearbeitung der Wirklichkeit ist, die mit dem Vorhandensein der „Entgegensetzung" im Leben aufs Innigste verknüpft, ja eigentlich deren gedankliches Korrelat ist. Wenn nun in der religiösen Einheit des Lebens eine vollständige, keine Spur hinterlassende Aufhebung einer jeden subjektfremden Objektivität erzielt werden soll, so bedeutet die Aufhebung der Reflexion keine dialektische Aufhebung im Hegelschen Sinne (d. h. auch im Sinne des Aufbewahrens und auf eine höhere Stufe Hebens), sondern eine Schellingsche vollständige Vernichtung. Soll dagegen die Reflexion in diesem Sinne aufgehoben werden — wie kann dann die von Hegel erstrebte objektlose „Objektivität" des religiösen Lebens verwirklicht werden?

Es ist klar, daß aus solchen widerspruchsvollen methodologischen Voraussetzungen nur widerspruchsvolle Resultate entstehen können. Auf der späteren Stufe seiner Dialektik will Hegel diese Widersprüche im „absoluten Wissen" dialektisch vereinigen; wir werden sehen, daß sein philosophischer Idealismus eine wirkliche Lösung auch dort nicht gestattet. In

[1] Wir erinnern den Leser daran, daß hier kein ganz neues Problem für Hegel vorliegt. Er hat bereits am Anfang der Frankfurter Periode Liebe und Reflexion zu vereinigen versucht (hier S. 152f.); jetzt verschiebt sich dieses Problem in die Sphäre der Religion.

Frankfurt, wo er nicht in der Erkenntnis, sondern im religiösen Leben die Einheit der Widersprüche sucht, entstehen zwei, einander radikal entgegengesetzte, antinomische Lösungen. Es ist für diese Stufe der Hegelschen Entwicklung charakteristisch, daß in seinem Manuskript die antinomischen Lösungen unmittelbar nebeneinander stehen. Ihre Unvereinbarkeit wird von Hegel offenbar mehr gefühlt und erlebt als wirklich gedanklich durchschaut. Darum wendet er hier sehr verworrene und widerspruchsvolle Kategorien an (z. B. das Schicksal, worüber wir sofort ausführlich sprechen werden); darum gelangt er bei der Analyse der Persönlichkeit und des Schicksals von Jesus zu einer tragischen Lösung. Freilich bringt das weitere Durchdenken der so entstandenen erlebten Widersprüche im „Systemfragment" bereits die neue, spezifisch Hegelsche Formulierung der Lehre vom Widerspruch, aber diese kann erst dann jene Höhe erreichen, die für die idealistische Dialektik überhaupt möglich war, wenn Hegel, wie dies in Jena geschieht, die erlebnishaften methodologischen Grundlagen der Frankfurter Periode überwindet: vor allem das Ausgehen vom Schicksal des Individuums und, in notwendiger Folge dieses Ausgangspunktes, das Höherstellen der Religion der Erkenntnis gegenüber.

Betrachten wir nun etwas näher jene antinomischen Lösungen, zu denen Hegel hier notwendig gelangt. Entweder macht Hegel mit seiner objektslosen Objektivität Ernst — dann löst sich alles in einem mystischen Nebel auf. Oder er bleibt der Voraussetzung treu, daß die Reflexion im religiösen Leben nicht vollständig verschwunden, sondern bloß dialektisch aufgehoben ist, — dann zeigt es sich, daß sein Begriff der Religion absolut ungeeignet ist, jene Widersprüche, zu deren Lösung er bestimmt ist, dialektisch aufzuheben; er ist dann nur eine andere Formulierung der Subjektivität der Liebe und bewahrt deren Gebrechen: die subjektivistische Unfähigkeit, die Positivität aufzuheben.

Sehen wir uns nun die erste antinomische Seite dieser Lösungsversuche an. Hegel sagt im Konzept, gegen die Fichtesche Philosophie polemisierend: „Das Sein-Sollen muß freilich dann ein unendliches Streben sein, wenn das Objekt schlechthin nicht zu überwinden ist, wenn Sinnlichkeit und Vernunft — oder Freiheit und Natur, oder Subjekt und Objekt so schlechterdings entgegengesetzt sind, daß sie *absoluta* sind. Durch die Synthesen: kein Objekt — kein Subjekt — oder kein Ich — kein Nicht-Ich wird ihre Eigenschaft als *absoluta* nicht aufgehoben. Gesetz ist eine gedachte Beziehung der Objekte aufeinander, im Reiche Gottes kann es keine gedachte Beziehung geben, weil es keine Objekte füreinander gibt. Eine gedachte Beziehung ist fest und bleibend, ohne Geist, ein Joch, eine Zusammensetzung, eine Herrschaft und Knechtschaft — Tätigkeit und Leiden — Bestimmen und Bestimmtwerden."[1] Im Manuskript selbst erörtert nun Hegel

[1] Nohl: S. 395.

ausführlicher dieses Wesen der religiösen Erhebung über die Widersprüche. Wir führen einige der bezeichnenden Stellen an: „Der Berg und das Auge, das ihn sieht, sind Subjekt und Objekt, aber zwischen Mensch und Gott, zwischen Geist und Geist ist diese Kluft der Objektivität nicht; einer ist dem andern nur einer und ein anderer darin, daß er ihn erkennt."[1]

Hier ist das identische Subjekt-Objekt bereits in seiner mystischen Schroffheit ausgesprochen: die wirkliche Erkenntnis der Welt kann nur eine Selbsterkenntnis sein, und der absolute Idealismus muß sich ein Subjekt ausdenken, das zugleich Hervorbringer und Erkennender des Weltprozesses ist. Daß es sich hier um Gott handelt, wird in Frankfurt von Hegel mit dürren Worten ausgesprochen. Aber diese Einheit des Lebens soll wirklich eine lebendige Einheit, eine Beziehung der Menschen zueinander auf einer solchen Grundlage, in einer solchen göttlichen Harmonie sein. Diese Harmonie ist nach Hegel das Reich Gottes. Eine Harmonie „in welcher nicht nur ihr (der Menschen, G. L.) vielseitiges Bewußtsein in Einen Geist, die vielen Lebensgestalten in Ein Leben einklingen, sondern durch welche auch die Scheidewände gegen andere gottähnliche Wesen aufgehoben werden, und derselbe lebendige Geist die verschiedenen Wesen beseelt, welche also nicht mehr nur gleich, sondern einig sind, nicht eine Versammlung ausmachen, sondern eine Gemeine, weil sie nicht in einem Allgemeinen, einem Begriff, etwa als Glaubende, sondern durch Leben, durch die Liebe vereinigt sind – diese lebendige Harmonie von Menschen, ihre Gemeinschaft in Gott, nennt Jesus das Königreich Gottes"[2].

Es ist nur konsequent, wenn Hegel hier diese höchste Geisteshaltung, diese höchste Form der Erkenntnis im Gegensatz zur gewöhnlichen Erkenntnis *Glauben* nennt. Er sagt darüber: „Glauben ist eine Erkenntnis des Geistes durch Geist, und nur gleiche Geister können sich erkennen und verstehen, ungleiche erkennen nur, daß sie nicht sind, was der Andere ist."[3] Und Hegel betont nachdrücklich, daß es sich hier nicht um die gleiche Höhe des Verstandes usw. handelt, sondern um die gleiche Weise des religiösen Durchdrungenseins vom Geiste, vom Glauben. Er stellt diese Art der gegenseitigen Erkenntnis der Menschen „der hochgerühmten profunden Menschenkennerei" gegenüber, „die für zerrissene Wesen, deren Natur eine große Mannigfaltigkeit, viele und verschiedenfarbige Einseitigkeiten ohne Einheit in sich schließt, freilich eine Wissenschaft von großem Umfang und großer Zweckmäßigkeit ist, denen aber das, was sie suchen, der Geist, immer entschlüpft . . ."[4]

[1] Ebd., S. 312.
[2] Ebd., S. 321.
[3] Ebd., S. 289.
[4] Ebd., S. 290.

Diese Entgegensetzung ist darum interessant, weil wir hier wiederum die Vorbereitung einer späteren wichtigen Erkenntnisweise Hegels in mystischer Hülle beobachten können. Die spätere Erkenntnis des Geschichtsprozesses durch Hegel, die in der Richtung der Aufdeckung der „nicht ostensiblen Ursachen“ (Engels) ging, ist nämlich von einer ähnlichen Verachtung der bloß pragmatischen, kleinlichen Psychologisiererei der Geschichte und den geschichtlich handelnden Personen gegenüber erfüllt; Hegel spricht hier immer wieder von der Menschenkenntnis der Kammerdiener. Freilich hat diese Verachtung hier noch einen andern Akzent, weil sie der Überschwenglichkeit der religiösen Einheit der Menschen im Reiche Gottes zur Ergänzung dient. Es ist aber klar, daß bei der widerspruchsvollen Entstehung der gesellschaftlichen und geschichtlichen Anschauungen Hegels auch hier bereits der Keim einer solchen Stellungnahme zur psychologistischen Kleinlichkeitskrämerei gegenüber den großen Ereignissen der Menschheitsgeschichte vorhanden war.

Das identische Subjekt-Objekt, das der Erkenntnistheorie eines jeden objektiven Idealismus zugrunde liegt, erhält, wie wir gesehen haben, hier bei Hegel die offen religiöse Form des Glaubens. Durch den Glauben will Hegel das gemeinsam Göttliche in Gott und dem Menschen zu einer Vereinigung bringen, zu einer solchen Vereinigung, in der die „Kluft der Objektivität“ überbrückt werden soll. „Wie könnte dasjenige einen Geist erkennen, was nicht selbst ein Geist wäre? Die Beziehung eines Geistes zu einem Geiste ist Gefühl der Harmonie, ihre Vereinigung; wie könnte Heterogenes sich vereinigen? Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Glaubenden selbst Göttliches ist, welches in dem, woran es glaubt, sich selbst, seine eigene Natur wiederfindet, wenn es auch nicht das Bewußtsein hat, daß dies Gefundene seine eigene Natur wäre.“[1]

Hier, wo Hegel konsequent in seiner religiös-mystischen Linie weitergeht, vernichtet er alle bisherigen dialektischen Errungenschaften, die er sich während der Frankfurter Periode so mühsam erkämpft hat. Alles löst sich im mystischen Nebel der objektslosen Objektivität, der Aufhebung einer jeden Gegenständlichkeit auf. In den Formulierungen, die Hegel über diese Stufe gibt, erscheint seine Lehre als reine Mystik. Zugleich gibt er gerade jenes Moment auf, wodurch bei ihm die Religion die subjektiven Schranken der Liebe dialektisch überwinden sollte, nämlich die Konzeption, daß die Religion eine dialektische Vereinigung von Liebe und Reflexion sei.

Überall, wo Hegel mit seinen Gedanken der objektslosen Objektivität der Religion Ernst macht, wirft er die Reflexion rücksichtslos beiseite und zerstört damit das, was er bis dahin mühsam und kunstvoll aufgebaut hat. Wir greifen nur eine sehr bezeichnende Stelle heraus: „Der Gottessohn ist

[1] Ebd., S. 313.

auch Menschensohn; das Göttliche in einer besonderen Gestalt erscheint als ein Mensch; der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ist freilich ein heiliges Geheimnis, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist; die Reflexion, die das Leben trennt, kann es in Unendliches und Endliches unterscheiden, und nur die Beschränkung, das Endliche für sich betrachtet, gibt den Begriff des Menschen als dem Göttlichen entgegengesetzt; außerhalb der Reflexion, in der Wahrheit findet sie nicht statt."[1]

Hegel stellt also hier, sehr im Gegensatz zu seinem Ausgangspunkte, Reflexion und Wahrheit einander ausschließend gegenüber. Damit hört die Reflexion auf, ein notwendiges Moment des dialektischen Aufstiegs zur Wahrheit zu sein, wie es in den damaligen methodologischen Intentionen von Hegel selbst lag, wie es von Jena an stets in seiner Dialektik sein wird, — ein Moment, das nur durch falsche Verabsolutierung ins Falsche umschlägt. Jetzt verschwindet sie als absoluter Gegensatz zur Wahrheit aus der höchsten Sphäre der Erkenntnis, aus der Selbsterkenntnis des Geistes. Darum ist es nicht zufällig, daß Hegel hier, sehr im Gegensatz zu seiner späteren Entwicklung, diese Selbsterkenntnis des Weltsubjektes Glauben und nicht Wissen nennt. Ist doch gerade dadurch ein Hauptproblem seiner späteren Dialektik, durch dessen wissenschaftliche Aufklärung er so viele Vorurteile des metaphysischen Denkens überwunden hat, die Beziehung des Endlichen zum Unendlichen, zum religiösen Mysterium, zum „heiligen Geheimnis" geworden.

Weitaus einfacher ist es, die andere Seite dieser Antinomie zu betrachten. Hegel löst die Objektivität nicht immer in diesen mystischen Nebel auf; er ist, insbesondere wenn es sich um die Analyse von gesellschaftlichen oder geschichtlichen Zusammenhängen handelt, viel zu nüchtern und realistisch, um die religiöse Forderung der objektslosen Objektivität ernst zu nehmen. In diesem Falle bleibt aber die aufzuhebende tote Objektivität der gesellschaftlichen Welt, ihre Positivität unverändert bestehen, und die Religion enthüllt sich als etwas bloß Subjektives, nicht höherstehend als die Liebe, mit allen ihren Schranken und Unzulänglichkeiten behaftet. Die rein religiös gewordene Subjektivität steht dann wieder einer toten Objektswelt gegenüber und verfällt ihrer Macht. Und damit wird dann der mühsam errungene neue Gottesbegriff ebenfalls zu etwas Positivem. Wir wählen eine solche Stelle aus, in der Hegel besonders schroff diese — unbewußte — Selbstkritik seiner verstiegen mystischen religiösen Konzeption gibt. „Die Idee von Gott mag noch so sublimiert werden, so bleibt immer das jüdische Prinzip der Entgegensetzung des Gedankens gegen die Wirklichkeit, des Vernünftigen gegen das Sinnliche, die Zerreißung des Lebens, ein toter

[1] Ebd., S. 309f. Der Ausdruck „heiliges Geheimnis" in bezug auf das Verhältnis des Unendlichen und Endlichen kehrt in diesem Manuskript öfters wieder. Vgl. S. 304.

Zusammenhang Gottes und der Welt, eine Verbindung, die nur als lebendiger Zusammenhang genommen, und bei welchem von den Verhältnissen der Bezogenen nur mystisch gesprochen werden kann."[1]

Hegel sagt dies in bezug auf Johannes den Täufer und nicht in bezug auf Jesus selbst, der nach seinen Anschauungen eine höhere, vollendetere Religiosität repräsentiert. Bei diesem sollen, wie wir aus einigen Zitaten ersehen haben, die mystischen Kategorien der Gottessohnschaft, des Reiches Gottes jene objektslose Objektivität herstellen. Aber wir werden später bei der Behandlung der Tragödie Jesu sehen, daß, je konkreter, je historisch orientierter die Durchführung der eigenen Konzeption durch Hegel ist, er desto weniger imstande ist, seine mystische Tendenz aufrechtzuerhalten; denn desto mehr bewegt er sich in der Richtung des zweiten Gliedes der hier untersuchten Antinomie, in der Richtung zurück zur Objektswelt.

Wir sehen: es handelt sich hier nicht um einen lebendigen dialektischen Widerspruch der Wirklichkeit selbst, den Hegel vielleicht nur unvollkommen erfaßt hätte, sondern um einen groben ausschließenden Gegensatz, um zwei antinomische Lösungen desselben Problems, die einander wirklich ausschließen, in deren Gegensätzlichkeit die objektive Unlösbarkeit des Problems, die Falschheit der Fragestellung und Methodologie des damaligen Hegel sich deutlich widerspiegelt. Dieser Gegensätzlichkeit ist sich Hegel damals nicht bewußt geworden, sonst hätte er nicht einander derart ausschließende Lösungsversuche im selben Manuskript unmittelbar nebeneinander gestellt. Wohl aber scheint das Gefühl in ihm lebendig gewesen zu sein, daß in dieser Frage etwas nicht ganz in Ordnung ist, und er hat zu den verschiedensten gedanklichen Hilfskonstruktionen gegriffen, um zu einem harmonischen Ausgleich seiner divergierenden Gedankengänge zu gelangen. Die wichtigste dieser Hilfskonstruktionen ist eine der Frankfurter Hauptkategorien Hegels: *das Schicksal.*

Wir sind in unseren bisherigen Betrachtungen schon wiederholt auf diese Kategorie gestoßen; wir sahen, daß Hegel den Staat und auch das Eigentum als Schicksal betrachtet hat, und daß diese Bezeichnung für ihn damals nicht bloß eine pittoresk-belletristische Bezeichnung gewesen ist; er wollte vielmehr damit eine spezifische Form der historischen Notwendigkeit, eine spezifische Beziehung des Menschen zur Positivität der Außenwelt dialektisch zum Ausdruck bringen. Im ersten Augenblick sieht es so aus, als ob Hegel die Dunkelheit seiner Religionsphilosophie durch das Dunkel einer ebenso mystischen Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie erhellen wollte. Und tatsächlich ist, wie wir sehen werden, der damalige Begriff Hegels vom Schicksal dunkel und widerspruchsvoll genug. Aber gerade hier kommt doch trotz aller Widersprüche ein echter dialektischer Kern

[1] Ebd., S. 308.

zum Vorschein, so daß es sich der Mühe lohnt, näher zu untersuchen, was Hegel in dieser Periode unter dem Worte Schicksal verstanden hat.

Der Ausgangspunkt Hegels ist dabei die Gegenüberstellung der rein mechanischen, der unmenschlichen Zusammenhänge der bürgerlichen Gesellschaft, besonders in ihrer fetischisiertesten Erscheinungsform, im juridischen Strafsystem und seiner Idealisierung und Verinnerlichung in der Ethik Kants, mit dem lebendigen dialektischen Zusammenhang der Bewegung der Gesamtgesellschaft, in welcher der Mensch – gleichzeitig und untrennbar – Subjekt und Objekt, Handelnder und Leidender ist. Für das Recht ist der Verbrecher nur „eine existierende Sünde, ein Persönlichkeit habendes Verbrechen"[1], sagt Hegel. Und er sucht nun jene allgemeiner gesellschaftlichen, breiteren und lebendigeren, menschlicheren Zusammenhänge auf, in welchen das Verbrechen zwar ein Verbrechen bleibt, wo aber das Menschsein des Verbrechers nicht in einer derart mechanisch unmenschlichen Weise aufgehoben wird. (Wir erinnern den Leser daran, daß wir auf ähnliche Gedankengänge Hegels bereits hingewiesen haben; hier S. 198.) Hegel sagt: „Die Strafe liegt unmittelbar in dem beleidigten Gesetze; des gleichen Rechtes, das durch ein Verbrechen in einem andern verletzt worden ist, wird der Verbrecher verlustig, d. h. er verdient die Strafe; die Notwendigkeit, daß sie erfolgt, liegt in etwas Äußerem, und ist dem Verbrechen korrespondierend."[2]

Hegel folgert nun weiter, daß gerade aus dieser starren Notwendigkeit des Gesetzes, aus seiner „Majestät", die Kant so sehr bewundert und verherrlicht, im Leben seine Zufälligkeit folgen muß. „Die Notwendigkeit des Verdienens der Strafe steht fest, aber die Übung der Gerechtigkeit ist nichts Notwendiges, weil sie als Modifikation eines Lebendigen auch vergehen, eine andere Modifikation eintreten kann; und so wird Gerechtigkeit etwas Zufälliges; es kann zwischen ihr als Allgemeinem, Gedachten, und zwischen ihr als Wirklichem, d. h. in einem Lebendigen Seiendem ein Widerspruch sein."[3] Es ist klar, daß auch diese Auffassung Hegels im engsten Zusammenhang mit seiner von uns ausführlich behandelten Polemik gegen Kants und Fichtes Ethik steht. Es wird im Laufe der späteren Entwicklung aus diesem Gegensatz die wichtige Stellungnahme Hegels folgen, daß er die Ableitung einzelner konkreter Gesetzesbestimmungen aus dem Begriff des Rechts, wie dies bei Kant und insbesondere bei Fichte Sitte ist, aufs schroffste ablehnt und den gesellschaftlich-geschichtlichen, mehr oder weniger zufälligen Charakter der einzelnen Momente des positiven Rechtes stark betont.

Hier kommt es aber für uns auf den allgemeinen Schicksalsbegriff in der Frankfurter Periode Hegels an. Diese Feststellungen über Recht und Ver-

[1] Ebd., S. 288.
[2] Ebd., S. 277.
[3] Ebd., S. 278.

brechen bilden nur einen Ausgangspunkt, nur einen ergänzenden Gegensatz zu ihm. Hegel kommt es darauf an, zu zeigen, daß es im gesellschaftlichen Leben eine ausgedehntere, breitere, lebendigere und darum echtere Notwendigkeit gibt als die, welche in der juristischen Form des Gesetzes ausgesprochen wird. Diese Überschätzung des staatlich-juristischen Gesetzes ist auch bei Kant und Fichte ein allgemeines Erbe der Aufklärung, eine allgemeine Illusion der vorrevolutionären Periode der bürgerlichen Ideologie. Die Polemik, die wir hier bei Hegel finden, ist also ein Teil seines allgemeinen Ablösungsprozesses von vielen Traditionen der Aufklärung, in denen er während seiner Berner Zeit naiv befangen war, und die er in Frankfurt im Laufe der Ausbildung seiner dialektischen Methode allmählich zu überwinden beginnt; daß diese Überwindung sehr oft auf dem Wege eines mystifizierten Idealismus erfolgt, haben wir gesehen und werden wir noch öfters beobachten können.

Die Kategorie des Schicksals ist nun für Hegel der Ausdruck für diese breitere und dialektischere, lebendigere Notwendigkeit. „Aber das Schicksal hat ein ausgedehnteres Gebiet als die Strafe; auch von der Schuld ohne Verbrechen wird es aufgereizt, und ist darum unendlich strenger als die Strafe; seine Strenge scheint oft in die schreiendste Ungerechtigkeit überzugehen, wenn es der erhabendsten Schuld, der Schuld der Unschuld gegenüber um so fürchterlicher auftritt. Weil nämlich die Gesetze nur gedachte Vereinigungen von Entgegensetzungen sind, so erschöpfen diese Begriffe bei weitem die Vielseitigkeit des Lebens nicht; ... aber über die Beziehungen des Lebens, die nicht aufgelöst, über die Seiten des Lebens, die lebendig vereinigt, gegeben sind, über die Grenzen der Tugenden hinaus übt sie (nämlich die Strafe, G. L.) keine Gewalt. Das Schicksal hingegen ist unbestechlich und unbegrenzt wie das Leben ... wo Leben verletzt ist, sei es auch noch so rechtlich, so mit Selbstzufriedenheit geschehen, da tritt das Schicksal auf, und man kann darum sagen, nie hat die Unschuld gelitten, jedes Leiden ist Schuld. Aber die Ehre einer reinen Seele ist um so größer, mit je mehr Bewußtsein sie Leben verletzt hat, um das Höchste zu erhalten, um so viel schwärzer das Verbrechen ist, mit je mehr Bewußtsein eine unreine Seele Leben verletzt."[1] Hier sind für den Kenner der späteren Geschichtsphilosophie oder Ästhetik Hegels bereits die Konturen seiner Auffassung von historischer Notwendigkeit, seiner Theorie des Tragischen usw. sichtbar.

Die für uns wesentlichste Seite dieser Gegenüberstellung der rächenden Gewalt der Strafe einerseits mit dem Schicksal andererseits ist der lebendigere und umfassendere Charakter des Schicksals. Gerade hier kommt die – oft nur unbewußt wirksame – Grundtendenz der Frankfurter Periode

[1] Ebd., S. 283 f.

Hegels, daß nämlich „Leben" der Prozeß der gesamten gesellschaftlichen Bewegung im Gegensatz zum erstarrten Schein ihrer isoliert genommenen Momente ist, sehr deutlich zum Ausdruck. Für Hegel ist vor allem wichtig: das juristische Gesetz ist „später als das Leben, und steht tiefer als dieses". Ja, Hegel kommt in eben diesem zuletzt angeführten Zusammenhange seiner späteren dialektischen Auffassung außerordentlich nahe, wenn er nun vom Gesetz sagt: „Es ist nur die Lücke desselben (des Lebens, G. L.), das mangelnde Leben als Macht; und das Leben kann seine Wunden wieder heilen, das getrennte feindliche Leben wieder in sich selbst zurückkehren... das Mangelnde wird erkannt als sein Teil, als das, was in ihm sein sollte, und nicht in ihm ist; diese Lücke ist nicht ein Nicht-Sein, sondern das Leben als nicht-seiend erkannt und gefühlt."[1]

Da nun für Hegel das Schicksal diese dialektische Bewegung der Totalität des Lebens, der Gesamtheit der Gesellschaft ist, die Selbstzerstörung und das Sichwiederherstellen dieses Lebens selbst, die ununterbrochene dialektische Selbstreproduktion der Gesellschaft, ist es nicht überraschend, daß er das Schicksal als etwas dem Wesen nach Menschliches ansieht, obwohl -- wie wir gesehen haben -- seine Strenge noch größer ist als die der Strafe. „Im Schicksal aber erkennt der Mensch sein eigenes Leben, und sein Flehen zu demselben ist nicht das Flehen zu einem Herrn, sondern ein Wiederkehren und Nahen zu sich selbst."[2] Das Schicksal mag in konkreten Fällen von einer fremden Tat ausgelöst werden. Dies ändert aber nichts daran, daß es doch das eigene Schicksal des Menschen ist. Denn Hegel betont wiederholt, wie wir bereits gesehen haben (hier S. 149), daß vom Standpunkt der Beziehung des Menschen zum Schicksal es einerlei ist, ob er sich zu einem solchen Anlaß aktiv oder passiv verhält, das heißt, daß für die Schicksalsbeziehung des Menschen in der damaligen Hegelschen Konzeption Kampf oder Flucht auf dasselbe hinauslaufen.

Dieser Wesenszug des Schicksals wird von Hegel noch dadurch unterstrichen, daß er hier die Kantsche mechanische Unterordnung des Individuums unter die Gesellschaft, wobei die Gesellschaft stets und starr nur das Allgemeine, das Individuum ebenso starr nur das Besondere repräsentiert und nur durch eine bedingungslose Unterwerfung unter die allgemeinen Prinzipien (kategorischer Imperativ) zum Allgemeinen gelangt, radikal verwirft und in die Beziehung von Individuum und Gesellschaft die Dialektik des Allgemeinen und Besonderen einführt. Individuum und Gesellschaft werden in diesem Schicksalszusammenhang als kämpfende Mächte aufgefaßt; Macht steht gegen Macht, und aus dem Kampfe erneuert sich stets die lebendige Einheit des Ganzen. „Die Strafe als Schicksal vor-

[1] Ebd., S. 281.
[2] Ebd., S. 282.

gestellt, ist ganz anderer Art; im Schicksal ist die Strafe eine feindliche Macht, ein Individuelles ... In dieser feindlichen Macht ist auch das Allgemeine vom Besondren nicht in der Rücksicht getrennt, wie das Gesetz als Allgemeines dem Menschen oder seinen Neigungen als dem Besonderen entgegengesetzt ist. Das Schicksal ist nur der Feind, und der Mensch steht ihm ebensogut als kämpfende Macht gegenüber; dahingegen das Gesetz als Allgemeines das Besondere beherrscht, diesen Menschen unter seinem Gehorsam hat.“[1]

Diese Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft als kämpfenden Mächte kommt nicht nur dem wirklichen Leben der Gesellschaft viel näher als die Kantsche Auffassung, wo jede Abweichung vom Gesetz nur als etwas Verwerfliches erscheinen konnte, wo darum die geschichtliche Verwandlung der Gesellschaft selbst unmöglich als Resultat ihrer eigenen Bewegung, ihrer widerspruchsvollen Selbstreproduktion erfaßt werden konnte. Es kommt darin auch die andere Seite, die Verbundenheit aller individuellen Lebensäußerungen in der Gesellschaft zum Ausdruck; das Gefühl, das Erlebnis (vorläufig nur als Gefühl und Erlebnis), daß in allem, was mit dem Individuum geschieht, und möge es noch so sehr als das Allerindividuellste, Allerprivateste in Erscheinung treten, diese Einheit des gesellschaftlichen Lebens objektiv wirksam ist. Dies kommt bei Hegel gerade im Problem des Verbrechers, in der schicksalshaften Auffassung des Verbrechers und seiner Strafe, zum Ausdruck.

Es ist ein allgemeiner Zug der Periode, in der die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft bereits offen hervortreten, jedoch ihre letzten ökonomischen und klassenmäßigen Gründe noch nicht erhellt sind, noch nicht erhellt werden können, daß die Dialektik des Verbrechens zu einem der Brennpunkte wird, in denen diese Widersprüche philosophisch und dichterisch zum Ausdruck gelangen. Man kann dies in der Periode Hegels in Deutschland sehr deutlich verfolgen; von Schiller bis zu Kleists Michael Kohlhaas wird dieses Problem in einer ganzen Reihe bedeutender Schöpfungen behandelt. Es ist aber hier keineswegs von einem bloß deutschen Problem die Rede; es genügt, auf die europäische Dichtung von Byron bis Balzac hinzuweisen.

Es ist also keineswegs eine Zufälligkeit oder eine Schrulle Hegels, daß das Aufzeigen dieser Widersprüche bei der Behandlung von Verbrecher und Verbrechen am deutlichsten zutage tritt. Hegel betont nun die lebendige Wirksamkeit der Totalität der Gesellschaft auf den Verbrecher, er enthüllt die Selbsttäuschung, als ob es sich hier um etwas rein Individuelles handeln würde. „Die Täuschung des Verbrechens, das fremdes Leben zu zerstören und sich damit erweitert glaubt, löst sich dahin auf, daß der ab-

[1] Ebd., S. 280.

geschiedene Geist des verletzten Lebens gegen es auftritt, wie Banquo, der als Freund zu Macbeth kam, in seinem Morde nicht vertilgt war, sondern im Augenblick darauf doch seinen Stuhl einnahm; nicht als Genosse des Mahls, sondern als böser Geist. Der Verbrecher meinte es mit fremdem Leben zu tun zu haben; aber er hat nur sein eigenes Leben zerstört; denn Leben ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist; und in seinem Übermut hat er zwar zerstört, aber nur die Freundlichkeit des Lebens: er hat es in einen Feind verkehrt."[1]

Wenn wir diese Schicksalskonzeption Hegels auf ihre Bedeutung in seiner Entwicklung hin betrachten, so müssen wir darin zwei Momente unterscheiden: erstens jenen umfassenderen dialektischen Zusammenhang, der in dieser Schicksalskonzeption, wenn auch noch dunkel, verworren und inkonsequent durchgeführt, hervorzutreten beginnt, und zweitens jene besondere Form ihrer Frankfurter Erscheinungsweise, durch die die dialektischen Konsequenzen, die hier zutage treten, vom richtigen Wege abgebogen und verzerrt werden.

Das erste Moment ist aus den angeführten Zitaten deutlich sichtbar. Es handelt sich für Hegel um einen umfassenden und lebendigen Zusammenhang des gesellschaftlichen Lebens, in dem seine toten und positiven Teile als Momente dieses lebendigen Zusammenhanges ihren toten, positiven Charakter verlieren, in dem sie Momente der lebendigen Bewegung des Ganzen werden. Hier betritt Hegel jenen Weg, der zu der für ihn überhaupt erreichbaren, höchstmöglichen Auffassung der Gesamtgesellschaft in der „Rechtsphilosophie" führt, zu der Auffassung, die er dann in seiner reifen Zeit so formuliert: „Die Notwendigkeit besteht darin, daß das Ganze in die Begriffsunterschiede dirimiert sei, und daß dieses Dirimierte eine feste und aushaltende Bestimmtheit abgebe, die nicht totfest ist, sondern in der Auflosung sich immer erzeugt."[2]

Es ist klar, daß die von uns angeführten Stellen aus dem Frankfurter Manuskript in keiner Hinsicht diese Klarheit besitzen. Wir wiederholen: in dieser Zeit ist bei Hegel mehr das Gefühl und das Erlebnis dieses Zusammenhanges und seiner konkreten Bestimmungen vorhanden gewesen als deren klare Erkenntnis. Aber die Feststellung dieser erlebnishaften Dunkelheit und Verschwommenheit der damaligen Hegelschen Gedankentendenzen darf unseren Blick für die *Richtung*, in welcher sich diese Gedanken bewegen, nicht verdunkeln. Um so weniger, als man hier wiederum nicht unwesentliche Versuche einer Konkretisierung der Dialektik des Allgemeinen und des Besonderen sehen kann und insbesondere eine starke Tendenz, sowohl uber die Kant-Fichtesche Verabsolutierung der Refle-

[1] Ebd., S. 280.
[2] Rechtsphilosophie. Leipzig 1911 (Lasson). § 270. Zusatz S. 354.

xionsbestimmungen hinauszukommen, als diese in ihrem wichtigen dialektischen Gesamtzusammenhange zu begreifen. Gerade hier, wo Hegel in einzelnen Ausführungen das Positive an gesellschaftlichen Erscheinungen als notwendiges Moment des ganzen Zusammenhanges zu begreifen und als Moment im dialektischen Sinne aufzuheben bestrebt ist, ist es notwendig, darauf hinzuweisen, wie sehr diese Tendenz mit seinen eben angeführten religionsphilosophischen Bestrebungen, mit dem Auslöschen aller Reflexion in der objektslosen Objektivität des religiösen Lebens in Widerspruch steht. Wir können gerade hier, wo wir die Entstehung der späteren Grundgedanken Hegels noch in einem nebelhaften Chaos sehen, klar erkennen, wie sehr die Feststellung von Engels über den Widerspruch von System und Methode bei Hegel für dessen ganze Entwicklung zutrifft. Das Fruchtbare in dieser Frankfurter Schicksalskonzeption besteht gerade in diesen Ansätzen zum Herausarbeiten der dialektischen Methode. Und alle diese Ansätze, so sehr sie von Hegel selbst bewußt zu dem Zwecke unternommen wurden, seine religiöse Konzeption zu unterstützen, laufen in einer gerade entgegengesetzten Richtung, befinden sich der Tendenz nach stark im Widerspruch zu dieser seiner Zielsetzung.

Dies ist jedoch nur die eine Seite der Frankfurter Schicksalskonzeption, die fruchtbare und in die Zukunft weisende. Die andere, spezifisch frankfurterische besteht darin, daß Hegel den lebendigen Charakter seines Schicksalsbegriffes, der ja gerade aus seiner Fundiertheit im objektiven gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang entspringt, auf das Individuum wieder unmittelbar rückbezieht. Die zentrale Fragestellung Hegels in Frankfurt ist eben das Schicksal des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft. Die Behandlung der Probleme der bürgerlichen Gesellschaft treibt Hegel sehr oft über diesen engen Gesichtspunkt hinaus, und gerade in solchen Fällen gelingt es ihm, wenn auch noch in dunkler, mehr geahnter Form, wirkliche dialektische Zusammenhänge zu erfassen. Aber er benützt bewußterweise alle diese Errungenschaften zur Lösung seines Hauptproblems. Und durch diese Rückbeziehung entsteht nun eine Reihe von Verzerrungen seiner eigenen Konzeption, ein Herabsinken von jener Höhe, die er gedanklich bereits erreicht hat.

Dies ist auch beim Problem des Schicksals der Fall. Wenn Hegel das Schicksal im Gegensatz zum Rechtssystem, zur Strafe menschlich nennt, so ist dieser Gedanke zwar verschwommen, aber er hat insofern doch einen realen Kern, als das Menschliche das gesellschaftliche Leben bedeutet. Wird es aber unmittelbar auf das Individuum zurückbezogen, so entspringt aus der Verschwommenheit wiederum eine Mystik. Und dies geschieht gerade in der Behandlung des Schicksals sehr häufig, ja dies ist die bewußte Pointe der Hegelschen Schicksalsauffassung. Denn aus dem

menschlichen Charakter des Schickals folgert nun Hegel, daß es „versöhnt" werden kann.

Abstrakt angesehen, widerspricht der Gedanke der Versöhnung noch nicht dem gesellschaftlichen Charakter der Schicksalskonzeption. Denn dieser kommt gerade darin sehr deutlich zum Ausdruck, daß Hegel in seiner Polemik gegen die Positivität der Strafe und gegen die Kantsche Verherrlichung dieser Positivität nicht die gesellschaftlichen Inhalte bekämpft, sondern die Form der Positivität. Er steht eben auf dem gleichen bürgerlichen Boden wie das bürgerliche Recht, wie die Kantsche Philosophie. Er erstrebt nicht eine radikal andere Gesellschaftsordnung, sondern höchstens eine bestimmte Modifikation derselben und insbesondere – philosophisch – eine andere Auffassung der Phänomene dieser Gesellschaft und ihrer Zusammenhänge. Die Mystik liegt darin, wie Hegel sich diese Versöhnung vorstellt. Und diese Frage konzentriert sich nun darin, daß das Schicksal, das eine Selbstverletzung des Lebens ist, durch die Liebe versöhnt werden könne. „Weil auch das Feindliche als Leben gefühlt wird, darin liegt die Möglichkeit der Versöhnung des Schicksals . . . Dies Gefühl des Lebens, das sich selbst wiederfindet, ist die Liebe, und in ihr versöhnt sich das Schicksal . . . So ist das Schicksal nichts Fremdes, wie die Strafe; nicht ein festbestimmtes Wirkliches, wie die böse Handlung im Gewissen; das Schicksal ist das Bewußtsein seiner selbst, aber als eines Feindlichen; das Ganze kann in sich die Freundschaft wiederherstellen, es kann zu seinem reinen Leben durch Liebe wiederkehren; so wird sein Bewußtsein wieder Glauben an sich selbst, die Anschauung seiner selbst ist eine andere geworden, und das Schicksal ist versöhnt."[1]

Man sieht, in dieser bewußten Pointe seiner Schicksalsauffassung nimmt Hegel die wesentlichen Errungenschaften seiner Ausführungen wieder zurück: aus der gesellschaftlichen Notwendigkeit des Schicksals wird ein „Schicksalsgefühl" gemacht, das Erlebnis eines Individuums von der Notwendigkeit dessen, was mit ihm geschehen ist. Und von diesem rein subjektiven Erlebnis aus erfolgt nun die Versöhnung mit dem Schicksal durch die Liebe. Diese Subjektivierung ist schon an und für sich eine vollständige Verzerrung der wirklichen Zusammenhänge, denn eine solche Notwendigkeit des individuellen Geschickes kann unmöglich aus den objektiven Bestimmungen der gesellschaftlichen Entwicklung erfolgen. Gerade die individuell zufälligen Züge des persönlichen Geschickes, deren Zufälligkeit Hegel später in seiner Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie sehr klar sieht, werden hier durch diesen Subjektivismus verabsolutiert und zur Notwendigkeit aufgebläht. Die bloß subjektive Einsicht in die angebliche Notwendigkeit dieses Geschehens soll aber darüber hinaus noch die Würde

[1] Nohl: S. 282f.

einer höheren Objektivität erhalten: die Versöhnung des Schicksals durch die Liebe ist ja in Frankfurt für Hegel ein Weg, zu der mystischen Objektivität seines religiösen Lebens zu gelangen.

Es ist also nicht verwunderlich, daß gerade diese Bestimmung des Schicksals, und zwar nicht nur diese ihre subjektive Seite, sondern auch jene Momente in ihr, in denen Keime der späteren Gesellschafts- und Geschichtsauffassung verborgen sind, sehr bald aus Hegels philosophischem Wortschatz verschwindet. Die fruchtbaren Tendenzen gehen in seine gesellschaftliche Dialektik ein, werden aber nicht mehr mit dem Terminus Schicksal bezeichnet. Und die Versöhnung des Schicksals durch die Liebe verschwindet vollständig, sobald Hegel — wie dies bereits in Jena geschieht — die gesellschaftlichen Phänomene konsequent vom gesellschaftlich-geschichtlichen und nicht mehr vom individuellen Gesichtspunkte aus betrachtet[1].

Die Anwendung des Schicksalsbegriffes für die gesellschaftlich-geschichtliche Fundamentierung seiner Frankfurter Religionsphilosophie bringt aber den allgemeinen Widerspruch von Methode und System zum Vorschein. Denn Hegel dreht und wendet zwar seine Schicksalskonzeption dahin, daß als ihr Gipfelpunkt die Pseudo-Objektivität der Versöhnung des Schicksals durch die Liebe erscheint, er kann aber in der Anwendung dieses Begriffes auf die Geschichte jene objektive Dialektik, die er auf diesem Wege herausgearbeitet hat, nicht mehr aus der Welt schaffen. Und im Lichte dieser objektiven gesellschaftlichen Dialektik erscheint nun die höchste religiöse Lösung, die Hegel sucht, als ein *freiwilliger Verzicht auf den Kampf* mit dem Schicksal, das sich in der Gesellschaft, in den historischen Umständen verkörpert. Aber Hegel hat selbst bei der Herausarbeitung seines Schicksalsbegriffes klar nachgewiesen, daß der Verzicht auf den Kampf, die Flucht vor dem Schicksal dieses ebenso herausfordert wie der Kampf selbst, daß also die Flucht keineswegs einen höheren Standpunkt repräsentieren kann. Er hat zudem ebenfalls in diesen Zusammenhängen klar nachgewiesen, daß ein jeder Verzicht auf den Kampf, ein jedes Sichzurückziehen des Subjektes in sich selbst, notwendig die falsche Objektivität, die Positivität der gesellschaftlichen Umgebung *unaufgehoben* stehenbleiben läßt.

[1] Der Terminus Schicksal kommt freilich auch in der späteren Hegelschen Philosophie vor, jedoch nicht mehr in der hier gebrauchten spezifischen Bedeutung. Schon in den Jenaer Vorlesungen von 1805/6 bedeutet Schicksal eine Art der Notwendigkeit, von welcher wir „nicht wissen, was sein Gesetz, sein Inhalt, was es will". Realphilosophie, Bd. II, S. 186. In denselben Vorlesungen wird nun der Schicksalsbegriff historisch der Antike zugesprochen. Ebd., S. 267. Diese Auffassung bleibt nun weiter die Hegelsche. Vgl. Ästhetik (Glocknersche Ausgabe), Bd. II, S. 101f. In der Logik wird das Schicksal im Sinne einer mechanischen Notwendigkeit behandelt. Werke. Berlin 1841, Bd. V, S. 187f.

Wenn nun Hegel auf der Grundlage dieser so widerspruchsvollen methodologischen Voraussetzungen darangeht, die für ihn maßgebende historische Verkörperung des religiösen Lebens, die Gestalt und das Schicksal von Jesus zu zeichnen, so kommt dabei – gleichviel, wieweit dies bewußt beabsichtigt war, – nicht das verwirklichte Vorbild des religiösen Lebens, der Überwindung der Positivität durch die objektlose Objektivität der Religion heraus, sondern eine *tragische Gestalt*, die Verkörperung der Unlösbarkeit dieser Widersprüche. Und zwar – noch mehr im Gegensatz zu den religionsphilosophischen Intentionen Hegels –: eine *historisch*-tragische Gestalt.

Die Einleitungsworte zum Konzept formulieren die historischen Bedingungen dieser Tragödie sehr deutlich. Hegel geht hier geradezu von der gespannten revolutionären Lage aus, in der sich das Judentum zur Zeit des Auftretens von Jesus befand. Wir bringen die betreffenden Ausführungen Hegels in ihrem vollen Wortlaut, teils weil diese historische Einstellung für den Widerstreit seiner Tendenzen sehr charakteristisch ist, teils weil wir darin eine eigenartige Variation jener neuen, historischeren Auffassung der Positivität finden, der wir schon in den beiden politischen Broschürenfragmenten begegnet sind. Der Gedanke, daß die Steigerung der Positivität ein gesellschaftliches Moment zur Auslösung einer Revolution ist, oder besser gesagt, daß das Heranwachsen der Bedingungen der Revolution den gesellschaftlichen Zustand erst recht als kraß positiv erscheinen läßt, wird hier sehr klar ausgesprochen. „Zu der Zeit, da Jesus unter der jüdischen Nation auftrat, befand sie sich in dem Zustande, der die Bedingung einer früher oder später erfolgenden Revolution ist, und immer den gleichen allgemeinen Charakter trägt. Wenn der Geist aus einer Verfassung, aus den Gesetzen gewichen ist, und jener durch seine Veränderung zu diesen nicht mehr stimmt, so entsteht ein Suchen, ein Streben nach etwas anderem, das bald von jedem in etwas anderem gefunden wird, wodurch denn eine Mannigfaltigkeit der Bildungen, der Lebensweisen, der Ansprüche, der Bedürfnisse hervorgeht, die, wenn sie nach und nach soweit divergieren, daß sie nimmer nebeneinander bestehen können, endlich einen Ausbruch bewirken, und einer neuen allgemeinen Form, einem neuen Bande der Menschen ihr Dasein geben; je loser dieses Band ist, je mehr es unvereinigt läßt, desto mehr Samen zu neuen Ungleichheiten und künftigen Explosionen liegt darin."[1]

Von diesem Hintergrund aus zeichnet nun Hegel die Tragödie Jesu. „Da Jesus mit dem ganzen Genius seines Volkes in den Kampf trat, und mit seiner Welt durchaus gebrochen hatte, so konnte die Vollendung seines Schicksals keine andere sein, als durch den feindlichen Genius des Volks

[1] Nohl: S. 385.

erdrückt zu werden; die Verherrlichung des Menschensohnes in diesem Untergange ist nicht das Negative, alle Beziehungen an sich mit der Welt aufgegeben zu haben, sondern das Positive, der unnatürlichen Welt seine Natur versagt, und sie lieber im Kampf und Untergang gerettet, als sich entweder mit Bewußtsein unter die Verdorbenheit gebeugt, oder ohne Bewußtsein von ihr beschlichen in ihr sich fortgewälzt zu haben. Jesus hatte das Bewußtsein der Notwendigkeit des Untergangs seines Individuums und suchte auch seine Jünger von ihr zu überzeugen."[1]

Hier sieht die Jesustragödie noch etwas theologisch aus: es ist die Aufopferung des Individuums zur Rettung, zur „Erlösung" der verdorbenen Welt. Wenn aber Hegel seine Anschauungen über Jesus weiter konkretisiert, so kommt er immer wieder zu dessen Flucht vor den konkreten Formen seiner gesellschaftlich-geschichtlichen Umgebung. Darum muß Hegel von Jesus dasselbe sagen, was er sonst, nicht einmal mit so scharfen Worten, von der bloßen Subjektivität der Liebe zu sagen pflegte: „So konnte er die Freiheit nur in der Leere finden." Und hier formuliert nun Hegel die Jesustragödie in einer ganz anderen, viel tragischeren Form.

„Das Schicksal Jesu war, vom Schicksal seiner Nation zu leiden, entweder es zu dem seinigen zu machen und ihre Notwendigkeit zu tragen, und ihren Genuß zu teilen, und seinen Geist mit dem ihrigen zu vereinigen, — aber seine Schönheit, seinen Zusammenhang mit dem Göttlichen aufzuopfern, oder das Schicksal seines Volkes von sich zu stoßen, sein Leben aber unentwickelt und ungenossen in sich zu erhalten; *in keinem Fall die Natur zu erfüllen,* in jenem nur Fragmente von ihr, und auch diese verunreinigt, zu fühlen, in diesem sie vollständig zum Bewußtsein zu bringen, aber ihre Gestalt nur als einen glänzenden Schatten, dessen Wesen höchste Wahrheit ist, zu erkennen, aber dem Gefühle desselben, *ihrer Belebung in Tat und Wirklichkeit zu entsagen.* Jesus wählte das letztere Schicksal, die Trennung seiner Natur und der Welt . . . Je tiefer er aber diese Trennung fühlte, desto weniger konnte er sie ruhig tragen, und seine Tätigkeit war die mutvolle Reaktion seiner Natur gegen die Welt; und sein Kampf war rein und erhaben, weil er das Schicksal in seinem ganzen Umfange erkannt und sich gegenübergesetzt hatte . . . der Kampf des Reinen mit dem Unreinen ist ein erhabner Anblick, der sich aber bald in einen gräßlichen verwandelt, wenn das Heilige selbst vom Unheiligen gelitten, und eine Amalgamation beider mit der Anmaßung, rein zu sein, gegen das Schicksal wütet, indem es selbst noch unter ihm gefangen liegt . . . Was zum Teil sich vom Schicksal losgesagt hat, zum Teil aber im Bunde damit steht, mit oder ohne Bewußtsein dieser Vermischung, muß sich und die Natur um so fürchterlicher zerreißen,

[1] Ebd., S. 317. Das Wort positiv wird hier von Hegel in seiner alltäglichen und nicht in seiner fur diese Abhandlung spezifischen Bedeutung gebraucht.

und bei der Vermischung der Natur und Unnatur muß der Angriff auf die letztere auch die erstere treffen, der Weizen mit dem Unkraut zertreten, und das Heiligste der Natur selbst verletzt werden, weil es in das Unheilige verflochten ist."[1]

Mit dieser tragischen Fassung der Person Jesu bricht die Konzeption des religiösen Lebens, dessen großer historischer Vertreter in Hegels Augen gerade Jesus sein sollte, zusammen. Es erweist sich, daß das religiöse Hinausgehen über die bloße Subjektivität der Liebe, der Versuch zur Schaffung einer objektlosen Objektivität die Widersprüche der Liebe, nämlich das Stehenbleibenlassen der Positivität der gesellschaftlichen Bestimmungen und, in Wechselwirkung dieser Positivität mit dem Subjektivismus der Liebe, die Herausforderung des Schicksals durch Flucht nur auf einer höheren Stufenleiter reproduziert, wo die Widersprüche der Liebe in tragischer Unlösbarkeit erscheinen. Die gedankliche Nachzeichnung der Gestalt Jesu schafft also keinen historischen Beleg für die Verwirklichbarkeit des Hegelschen religiösen Lebens, sie ist vielmehr ein philosophisches Pendant zu den tragischen Gestalten seines Jugendfreundes Hölderlin, insbesondere zu dessen Empedokles. Freilich besteht der sehr wesentliche Unterschied zwischen ihnen, daß Hölderlin den Idealen der Französischen Revolution bis an sein tragisches Ende treu geblieben ist und darum die Tragik gewollt und bewußt in den Mittelpunkt seiner dichterischen Bestrebungen gestellt hat, während Hegel in Frankfurt die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft gerade durch die Konzeption des religiösen Lebens zur Versöhnung bringen wollte und gegen seine bewußten Absichten, infolge des objektiven Widerstreites zwischen seinem erstrebten System und seiner tatsächlich angewandten Methode, infolge seines ehrlichen Weiterverfolgens dieser Methode trotz ihres Gegensatzes zu den erstrebten Schlußfolgerungen bei dieser Tragödie angelangt ist. Die tragische Schlußfolgerung ist also bei Hegel lange nicht so bewußt wie bei Hölderlin.

Ja, wir werden sogar bei der Behandlung des Frankfurter „Systemfragments" sehen, daß Hegel trotz des unauflösbaren Widerspruches, auf den er hier gestoßen ist, die Lösung der Widersprüche des gegenwärtigen Lebens auch weiter in dieser religiösen Weise sucht. Die wirklichen Ergebnisse der Frankfurter Periode zeigen sich deshalb immer wieder in einem inneren Kampfe, in einer ununterbrochenen – unbewußten – Kritik jener Tendenzen, die bewußterweise den zentralen Punkt seiner damaligen Bestrebungen ausmachen. Damit bleiben, wie wir bereits gesehen haben, völlig unaufgelöste, ganz antinomische Gegensätze in seinen Aufzeichnungen bestehen, aber gerade dadurch, daß Hegel unbekümmert um diese Antinomien

[1] Ebd., S. 328f. (Hervorgehoben von mir, G. L.).

beide Seiten energisch weiterverfolgt, für ihre Konkretisierung unermüdlich empirisches Material sich aneignet und es gedanklich bearbeitet, entwickelt sich „im Dünger der Widersprüche" seine dialektische Methode.

Zu diesen Gegensätzen gehört, daß Hegel infolge der erstrebten Objektivität des religiösen Lebens notwendig dessen Gesellschaftlichkeit betonen muß. Die Subjektivität der Liebe äußert sich ja nach ihm gerade darin, daß sie eine „punktuelle", notwendig vorübergehende Beziehung zwischen einzelnen Individuen ist. Ihr gesellschaftliches Maximum deutet Hegel nur einmal darin an, daß er in ihr die Grundlage zur Familie erblickt (hier S. 156). Das religiöse Leben soll aber eine Grundlage zu einer neuen Art der gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen sein. (Reich Gottes, Gemeinde, Kirche usw.) Und der tragische Widerspruch, den wir gerade im persönlichen Leben und im historischen Schicksal von Jesus gesehen haben, wiederholt sich in der immer wieder eingestandenen Unmöglichkeit, auf dieser Grundlage weiter als bis zur Begründung einer Sekte zu gelangen. Diesen sektenhaften Charakter des Christentums hat Hegel bereits in Bern festgestellt. Damals hat er ihn freilich von seinen antikisierenden republikanischen Anschauungen aus scharf kritisiert und verworfen. Jetzt ist seine Stellung dazu eine wesentlich mehr bejahende, ohne daß er dabei die gesellschaftlichen Grenzen einer solchen Sektenbildung übersehen würde.

Diese positivere Bewertung der beispielgebenden gesellschaftlichen Rolle kleiner Gemeinden ist ein allgemeiner Zug dieser Zeit. Wir erinnern erneut an Goethes „Wilhelm Meister", wo eine solche Gemeinschaft einzelner geistig und moralisch hochstehender Individuen nicht nur an der gegenseitigen Erziehung der dazu Gehörenden zu vielseitig entwickelten Menschen im Sinne des Humanismus arbeitet, sondern sich auch gesellschaftliche Ziele steckt, nämlich eine freiwillige und reibungslose Liquidierung der feudalen Überreste, die Überleitung der veralteten landwirtschaftlichen Produktion auf ein kapitalistisches Geleise. (In der viel später entstandenen, aber schon jetzt projektierten Fortsetzung dieses Werkes, in „Wilhelm Meisters Wanderjahren" stellt sich diese Gesellschaft bereits Ziele, die zuweilen sogar die Gedankengänge des utopischen Sozialismus streifen.) Theoretisch haben diese Illusionen der jetzigen Periode des deutschen Humanismus bei Schiller einen sehr deutlichen Ausdruck gefunden. In seinen Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" stellt er dem feudal-absolutistischen „Naturstaat" den humanistischen ästhetischen Staat gegenüber. Und er schließt seine Betrachtungen mit folgenden Worten: „Existiert aber auch ein solcher Staat des schönen Scheins und wo ist er zu finden? Dem Bedürfnis nach existiert er in jeder feingestimmten

Seele; der Tat nach möchte man ihn wohl nur ... in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln finden ..."[1]

Wenn wir Hegels Bemerkungen über die sozialen Konsequenzen des moralischen Reformwerkes Jesu, der Aufhebung des Kantschen Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit, von Pflicht und Neigung näher ansehen, so muß uns ihre Verwandtschaft mit diesen humanistischen Illusionen Goethes und Schillers immer wieder auffallen. Wir haben bereits auf die Verwandtschaft der Tendenzen in bezug auf die Überwindung der Kantschen Ethik hingewiesen (hier S. 192), betrachten wir jetzt einen Ausspruch Hegels über die gesellschaftlichen Konsequenzen dieser Aufhebung. Hegel sagt über Jesus: „Was der Versöhnlichkeit, da in ihr das Gesetz seine Form verliert, der Begriff vom Leben verdrängt wird, an der Allgemeinheit, die im Begriff alles Besondere in sich faßt, abgeht, ist nur ein scheinbarer Verlust und ein wahrer, unendlicher Gewinn durch den Reichtum lebendiger Beziehungen mit den *vielleicht wenigen Individuen*, mit denen sie in Verhältnis kommt"[2] (von mir hervorgehoben, G. L.). Die Berührung mit den humanistischen Illusionen Goethes und Schillers ist so offensichtlich, daß sie keines Kommentars bedarf.

Wichtiger ist es, den Unterschied der Tendenzen innerhalb dieser Verwandtschaft kurz zu betonen, weil dadurch der spezifische Charakter der Hegelschen Entwicklung beleuchtet werden kann. Der menschliche und gesellschaftliche Inhalt der humanistischen Illusionen ist in dieser Zeit bei Schiller und insbesondere bei Goethe unvergleichlich nüchterner und realistischer als bei Hegel; sie sind, wiederum insbesondere Goethe, unvergleichlich freier von religiösen Befangenheiten, als es Hegel in Frankfurt gewesen ist. Sie stehen dementsprechend dem Christentum viel kritischer und ablehnender gegenüber als Hegel.

Dies ist aber nur die eine Seite der Sache. Und man darf nicht übersehen, daß gerade in dem Weg Hegels zum religiösen Leben eine Tendenz seines Denkens, freilich in sehr verworrenen und mystischen Formen, zum Ausdruck kommt, die an wahrer Gesellschaftlichkeit, an wirklichem Bestreben, mit den Problemen der bürgerlichen Gesellschaft fertig zu werden, über Goethe und Schiller hinausgeht. Bei Hegel ist nämlich das Feststellen der kleinen Gruppe, auf welche die humanistischen Ideale lebendig wirken können, niemals ein Endziel; er strebt stets einer Moral, einer Erfassung des menschlichen Verhaltens zu, die imstande ist, die ganze bürgerliche Gesellschaft zu durchdringen. Diese Tendenz treibt ihn in Frankfurt zu jenen religiös-mystischen Konsequenzen, über die wir eingehend gesprochen haben. In dieser Tendenz wirkt sich zugleich der in seinem Denken immer

[1] 27. Brief.

[2] Nohl: S. 269.

lebendige Widerspruch zwischen System und Methode aus. Die denkerische Größe Hegels zeigt sich gerade darin, daß er auf dem Wege zu jenen Idealen, die er erstrebt, alle Widersprüche, die sich ihm in den Weg stellen, rücksichtslos ins Auge faßt, ihre Widersprüchlichkeit klar ausspricht, ja immer stärker danach strebt, in dieser Widersprüchlichkeit ihr Wesen, ihre Bewegung und Gesetzmäßigkeit zu ergründen.

Gerade durch diese Tendenz ist Hegel sowohl in der Erfassung der bürgerlichen Gesellschaft, wie in der Herausarbeitung der dialektischen Methode über Goethe und Schiller hinausgekommen. Die Kompliziertheit und Ungleichmäßigkeit der Entwicklung der dialektischen Methode in Deutschland würde gerade bei einem Vergleich der Entwicklungsrichtungen von Goethe und Hegel besonders klar zum Ausdruck kommen. Die Nähe Goethes zum Materialismus ist unvergleichlich größer, ebenso seine kritische Unbefangenheit allen religiösen Ideologien gegenüber. Dennoch hat Hegel eine Stufe der Ausbildung der dialektischen Methode erreicht, die Goethe trotz seiner urwüchsigen und durch Studien vertieften dialektischen Anlage nicht nur niemals erreicht hat, die er vielmehr auch dann, als sie in fertiger Gestalt vor ihm stand (in der „Logik" Hegels), nicht völlig verstehen konnte.

Man darf also bei der Betrachtung aller dieser mystischen und verworrenen, widerspruchsvollen Tendenzen Hegels in der Frankfurter Periode nie vergessen, daß seine Grundtendenz ein Erfassen der Probleme der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Gesamtheit und in ihrer Bewegung ist. Diese Tendenz geht auf eine Versöhnung mit ihr aus; jedoch auf eine Versöhnung ohne Betrug, ohne Apologetik; auf eine Versöhnung auf der Grundlage der Herausarbeitung ihrer dialektischen Widersprüche. Und in diesem Erfassen und Aussprechen der Widersprüche drückt sich immer wieder Hegels humanistische Grundtendenz, seine humanistische Kritik der kapitalistischen Gesellschaft aus. So verworren und idealistisch verstiegen seine Frankfurter Hauptkategorien, wie z. B. die Liebe, sind, man darf bei ihnen diese Seite, nämlich die humanistische Auflehnung gegen die Seelenlosigkeit, Häßlichkeit und Unmenschlichkeit der kapitalistischen Gesellschaft nicht übersehen. Wenn nun Hegel dabei die Versöhnung anstrebt, so bedeutet diese Versöhnung in erster Linie die Erkenntnis und die Anerkennung der realen Existenz, letzten Endes der Fortschrittlichkeit der kapitalistischen Gesellschaft.

Die bürgerlichen Ausleger Hegels haben aber auch diese Beziehung Hegels vulgarisiert. Aus der Tatsache, daß Hegel schon sehr früh die Kantsche Ethik ablehnt und später immer entschiedener die moralischen Probleme nur als Teil, als Moment der Gesamtgesellschaft behandelt, folgern sie, daß er keinerlei Widersprüche zwischen den herrschenden Sitten und

Anschauungen der bürgerlichen Gesellschaft und der Moral gesehen und anerkannt hätte. Die Vulgarisation der Hegelschen Anschauungen liegt darin, daß Hegel die Kantsche Moral teilweise auch darum ablehnt, weil ihr Formalismus einen nicht nur erschlichenen, sondern zugleich mechanisch starr widerspruchslosen Zusammenhang zwischen der Moral und den gesellschaftlichen Institutionen statuiert. Wenn er die individuelle Moral als Moment des Ganzen, der Sittlichkeit behandelt und sie ihr in dieser Weise unterordnet, so soll dadurch gerade der bewegte und widerspruchsvolle Zusammenhang zum Ausdruck kommen. So energisch also Hegel gegen den Kantschen Formalismus und gegen das individualistisch-romantische leere Räsonieren in der Moral auftritt, so wenig gibt er die humanistische Kritik der bürgerlichen Gesellschaft auch auf dem Gebiete der Moral auf.

In der Frankfurter Periode, in der Hegel vom Verhältnis des Individuums zur bürgerlichen Gesellschaft ausgeht, ist diese seine Richtung außerordentlich deutlich sichtbar. Wir konnten Tendenzen in dieser Richtung bereits bei der Behandlung des Problems des Verbrechens beobachten. Aber Hegel geht weit über dieses Gebiet hinaus. Hinter seinen Kategorien der Liebe und auch des religiösen Lebens steckt eine Tendenz in dieser Richtung: die Tendenz, nicht nur das objektive Recht der Gesellschaft dem Individuum, sondern zugleich die Berechtigung der humanistisch-individuellen Forderungen der Gesellschaft gegenüber zu bewahren. Die Jesustragödie entsteht gerade aus dem Aufeinanderprallen dieser Gegensätze. Aber Hegel zeigt diese Gegensätzlichkeit nicht nur hier. An einer anderen Stelle dieses Manuskriptes behandelt er die berühmte Sünderin des Neuen Testaments, Maria Magdalena, verspottet ihre spießbürgerlichen Beurteiler und schließt seine Charakteristik mit diesen Worten: „Wollte man sagen, es wäre besser gewesen, daß Maria in das Schicksal des Judenlebens sich gefügt hätte, ein Automat ihrer Zeit, rechtlich und gemein, ohne Sünde und ohne Liebe abgelaufen wäre? Ohne Sünde, denn die Zeit ihres Volkes war wohl eine von denen, in welcher das schöne Gemüt ohne Sünde nicht leben, aber zu dieser wie zu jeder anderen Zeit durch Liebe zum schönsten Bewußtsein zurückkehren konnte."[1]

Es wäre naheliegend, zu meinen, daß diese Stellungnahme Hegels aus dem spezifisch Frankfurter Ausgangspunkte, dem Ausgehen vom Individuum entstammt und mit der Wendung zum objektivistischen, allgemein gesellschaftlichen Standpunkt vollständig überwunden wird. Damit würde man aber die Morallehre des späteren Hegel allzusehr vereinfachen. Wir haben hier nicht die Möglichkeit, diese Frage in extenso zu behandeln, wir führen also zur Illustrierung der — freilich durch die veränderte Methodo-

[1] Ebd., S. 293.

logie entsprechend veränderten, aber in der Grundlinie doch beibehaltenen – Stellungnahme Hegels eine Stelle aus der Ästhetik an. Hegel spricht dort über die Jugendwerke Goethes und Schillers; die Stelle ist auch darum interessant, weil sie einen weiteren Beweis dafür liefert, wie sehr diese Anschauungen Hegels mit denen der deutschen Klassiker und nicht, wie die Neuhegelianer immer wieder behaupten, mit denen der Romantik konform gehen. Hegel sagt: „Das Interesse nun aber und das Bedürfnis solch einer wirklichen individuellen Totalität und lebendigen Selbständigkeit wird und kann uns nie verlassen, wir mögen die Wesentlichkeit und Entwicklung der Zustände in dem ausgebildeten bürgerlichen und politischen Leben als noch so ersprießlich und vernünftig anerkennen. In diesem Sinne können wir Schillers und Goethes poetischen Jugendgeist in dem Versuche bewundern, innerhalb dieser vorgefundenen Verhältnisse der neueren Zeit die verlorene Selbständigkeit der Gestalten wiederzugewinnen."[1]

Die Wandlung der Anschauungen Hegels, die größere Objektivität seines Standpunktes Gesellschaft und Geschichte gegenüber, äußert sich vielmehr in einer weiteren Ausdehnung dieses Standpunktes, in der Verknüpfung der komplizierten moralischen Probleme, die sich aus den individuellen Leidenschaften ergeben, mit dem großen notwendigen Gange der Geschichte. Es entsteht bei ihm eine großzügige, von jedem Moralisieren freie und doch die menschliche Aktivität, die menschliche Größe und Tragik richtig würdigende Auffassung der Geschichte. Wie organisch diese Auffassung aus den Frankfurter inneren Kämpfen mit der Dialektik der Beziehung von Individuum und Gesellschaft herausgewachsen ist, können wir daraus ersehen, daß sie schon am Anfang der Jenaer Periode in entfalteter Weise vor uns steht. In einer seiner ersten Jenaer Schriften, in dem Versuch, die Broschüre über die Verfassung Deutschlands zu vollenden, gibt Hegel bereits Charakteristiken von Richelieu und Machiavelli, in denen dieser echt geschichtliche Geist ganz deutlich sichtbar ist. Und es handelt sich dabei keineswegs bloß um eine humanistisch schöne Auffassung einzelner Momente des Geschichtsprozesses, sondern dies ist eine der Quellen, aus denen die richtige dialektische Erfassung der Geschichte bei Hegel entsprossen ist. Wenn Engels Feuerbach gegenüber an Hegel rühmt, daß er die Rolle des Bösen in der geschichtlichen Entwicklung tiefer und richtiger würdigt, als dies Feuerbach tut, so weist er freilich auf einen breiteren Problemkomplex hin, als der es ist, dessen Entwicklung bei Hegel wir hier skizziert haben, es unterliegt aber keinem Zweifel, daß diese Problemstellung einer der wichtigen Ströme ist, die in die Gesamtheit jener Geschichtsauffassung münden.

[1] Ästhetik (Ausgabe Glockner), Bd. I, S. 266.

VII

Das Frankfurter Systemfragment

Wieweit die Einsicht in jene Widersprüche, die wir im vorigen Abschnitt analysiert haben, oder wenigstens das Gefühl dafür, daß in seinem System etwas in sich Widerspruchsvolles steckt, Hegel daran verhindert hat, den „Geist des Christentums" zu vollenden und herauszugeben, ist uns nicht bekannt. Überhaupt fehlen uns aus der letzten Frankfurter Periode vollständig jegliche Angaben über Daten und Tatsachen, die bezeugen könnten, in welchen Etappen Hegels Entwicklung sich weiterhin vollzogen hat. Wir besitzen bloß das Fragment eines Systems (oder Systementwurfes), dessen uns vorliegende Fassung Hegel nach seiner eigenen Datierung am 14. September 1800 abgeschlossen hat[1]. Welche Vorarbeiten diesem Fragment vorangegangen sind, wissen wir nicht. Wir können also die konkreten Übergänge, die vom „Geist des Christentums" zu dieser Arbeit führen, nicht verfolgen. Wir können nur beobachten, wo Hegel ungefähr ein- bis anderthalb Jahre nach Vollendung des „Geist des Christentums" philosophisch stand. Diese Betrachtung ist teilweise dadurch erleichtert, daß der philosophische Grundgedanke dieser Arbeit, das Aufgipfelnlassen der Philosophie in religiösem Leben auch im Systemfragment beibehalten wird, ja dort erst seine allgemein philosophische Formulierung erhält. Sie wird aber dadurch erschwert, daß die dialektische Methode Hegels hier, wie wir gleich sehen werden, auf einer viel höheren Stufe erscheint als in den bisherigen Frankfurter Schriften Hegels. So können wir die Wege, die zu dieser ersten, deutlichen Formulierung der spezifisch Hegelschen Dialektik führen, nicht konkret aufzeigen; wir sind gezwungen, über sie nur Kombinationen, Hypothesen zu machen.

[1] Aus diesem Manuskript Hegels sind uns nur zwei geschriebene Bogen (je drei Druckseiten in der Nohlschen Ausgabe) überliefert. Nach Hegels eigener Paginierung der Blätter scheint das Manuskript 47 solche geschriebene Bogen enthalten zu haben. Geblieben ist der 8. und der 47. (Nohl: S. 345.) Ob Hegel selbst diese Arbeit als abgeschlossen betrachtet hat, ist zweifelhaft. Jedenfalls spricht er in dem späteren Briefe an Schelling vom 2. November 1800 über seine systematischen Arbeiten noch in Gegenwartsform. Freilich, ob sich diese Wendung auf das uns vorliegende Fragment oder bereits auf Anfänge neuer Arbeiten bezieht, können wir nicht sicher sagen. (Rosenkranz: S. 143.) Vorarbeiten zu diesem System und auch gleichzeitige andere Arbeiten Hegels sind nicht bekannt geworden. Über die etwas spätere neue Einleitung zur „Positivität des Christentums" werden wir im nächsten Abschnitt sprechen. Hoffmeister behauptet auf Grund der Überprüfung der Manuskripte Hegels, daß dessen kleiner Aufsatz über Schillers Wallenstein, der bis jetzt unter den späten Berliner Schriften Hegels herausgegeben wurde (Band XX der Glocknerschen Ausgabe 456ff.), auch in diese Zeit gehört. (Hoffmeister: S. 456f.) Da dieser kleine Aufsatz nur Variationen der uns bekannten Schicksalsauffassung Hegels bringt, begnügen wir uns mit der Registrierung dieser Tatsache.

Bei dem sehr fragmentarischen Charakter der vorhandenen beiden Bruchstücke ist es selbstverständlich unmöglich, auch nur Vermutungen darüber aufzustellen, wie der systematische Aufbau von Hegels damaliger Philosophie gewesen sein mag, welche Probleme sie in den Mittelpunkt gestellt, wie sie die einzelnen Stufen miteinander dialektisch verknüpft hat usw. Nur über die Beziehung von Philosophie und Religion erhalten wir aus dem ersten Bruchstück eine klare Antwort. Wir können also nicht mehr tun, als die einzelnen Fragen, die Hegel in diesen Bruchstücken aufwirft, in Beziehung zu seiner bisherigen und folgenden philosophischen Entwicklung in Augenschein zu nehmen.

In den erhaltenen Teilen finden wir die Hauptprobleme der Frankfurter Periode wieder: den Gegensatz von Leben und toter Objektivität und die Lösung dieses Widerspruches im religiösen Leben. Aber obwohl auf diese Weise die philosophische Grundlinie aus dem „Geist des Christentums" beibehalten ist, obwohl die Kulmination des Systems in der Religion noch schroffer formuliert erscheint, treten dieselben Probleme in diesen Bruchstücken viel dialektischer auf als im „Geist des Christentums".

Der methodologische Übergang zur Dialektik ist bei Hegel, wie wir gesehen haben, die Relativierung der starren Eindeutigkeit der einzelnen Begriffe, das Abstufen ihrer scharfen Grenzen gegeneinander, der Beginn des Übergehens des einen Begriffes in den anderen, das Auflösen ihrer starren und steifen metaphysischen Absolutheit. Diese allgemeine philosophische Tendenz Hegels in Frankfurt scheint im Systemfragment zur bewußten Methode geworden zu sein. Erinnern wir uns, wie schroff bei Hegel in Bern Lebendiges und Totes, Subjektives und Objektives usw. gegenüberstanden. Gerade in dieser Hinsicht, in der Auflösung der metaphysischen Starrheit der Gegensätze bedeutet der „Geist des Christentums" — trotz aller seiner Mystik — einen bedeutenden Schritt vorwärts. Und wir konnten an einzelnen Stellen, insbesondere im philosophischen Kampfe gegen die Kantsche Ethik sehen, daß diese Tendenz bei Hegel allmählich eine philosophisch bewußte geworden ist. Im Systemfragment geht nun Hegel in bezug auf die Ausbildung der dialektischen Elastizität seiner Begriffe, in bezug auf die Erkenntnis ihrer Flüssigkeit, ihres Übergehens ineinander noch einen bewußten und bedeutenden Schritt weiter.

Das erste Fragment, das uns so überliefert ist, fängt mitten in einem Satz an und hört mitten in einem Satz auf. Es behandelt die Frage des Lebens, die Beziehung des lebenden Individuums zu der es umgebenden Welt. Hegel faßt nun diese Beziehung als die von Ganzem zu Ganzem. Der zusammenhängende, organisch eigengesetzliche Charakter der Außenwelt des Menschen wird hier mit einer ganz anderen Deutlichkeit und Klarheit ausgesprochen als früher. Zwar involviert das Hegelsche Ideal der Wieder-

herstellung des Lebens die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer solchen Auffassung der Außenwelt, aber dieses Problem erscheint in den früheren Aufzeichnungen nur am Horizont. Insbesondere wird in den konkreten Analysen unter der Umwelt des Menschen unmittelbar nur die gesellschaftliche Umwelt verstanden. Die Natur taucht zwar immer wieder am Horizont der Betrachtungen auf, aber nur in engster Beziehung mit dem gesellschaftlichen Leben der Menschen; als Frage, ob eine bestimmte geschichtliche Form der menschlichen Gesellschaft mit der Natur im Einklang oder im Widerstreit, von ihr entfremdet lebt.

Vom Aufwerfen naturphilosophischer Probleme ist beim bisherigen Hegel keine Rede gewesen, ebensowenig wie wir bei ihm bis jetzt auf eine Behandlung erkenntnistheoretischer Probleme, unabhängig von konkreten gesellschafts- oder geschichtsphilosophischen Fragen, gestoßen sind. Während wir aber feststellen konnten, daß die Entwicklung der Widersprüche in Gesellschaft und Geschichte Hegel zu sehr tiefschürfenden methodologischen Analysen getrieben und seine Auffassung der Dialektik energisch vorwärtsentwickelt hat, finden wir in dem uns zur Verfügung stehenden Material keinerlei Anhaltspunkte, die auf eine vertiefte Beschäftigung mit naturphilosophischen Problemen hinweisen würden. Allerdings hat Hegel in Frankfurt die Schriften Schellings sicherlich viel eingehender studiert als in Bern; dies ist schon aus einer Reihe von terminologischen Abfärbungen der Schellingschen Sprache auf die seine ersichtlich. Jedoch diese Schriften konnten ihm unmöglich konkrete Kenntnisse der Probleme der Naturwissenschaften vermitteln. Und in Jena sehen wir, daß er sich sehr bald nicht nur sehr energisch auf die Probleme der Naturphilosophie wirft, sondern sich auch in konkrete naturwissenschaftliche Fragen vertieft. Er ist in Jena mit verschiedenen Naturforschern eng befreundet. 1804 wird er Mitglied der Mineralogischen Gesellschaft in Jena, im selben Jahre Mitglied der Naturforschenden Gesellschaft Westfalens usw.[1] Aus der Frankfurter Zeit besitzen wir zwar einige Blätter, die sich mit geometrischen Studien beschäftigen, diese sind aber von Hegel selbst vom 23. September 1800 datiert, stammen also aus einer Zeit nach der Niederschrift des Systementwurfes[2].

Der Systementwurf behandelt die Probleme der Naturphilosophie in einer ganz anderen Weise, als sie Hegel bisher betrachtet hat. Wieweit diese methodologisch neue Wendung reicht, ist aus den vorhandenen Bruchstücken sehr schwer zu entscheiden. Immerhin ist die bloße Tatsache einer solchen Fragestellung nicht unwesentlich, um so weniger, als sie auf diesen wenigen Blättern immer wieder zutage tritt. Am Anfang des zweiten Bruch-

[1] Über diese Jenaer Beziehungen und Beschäftigungen Hegels vgl. Rosenkranz: S. 220.
[2] Hoffmeister: S. 288 ff. und 470 ff.

stückes finden wir ein allerdings außerordentlich dunkles und mystisches Fragment über Raum und Zeit, dessen Sinn leider schon darum kaum wirklich entziffert werden kann, weil es offenbar nur die letzten Schlußfolgerungen einer längeren Betrachtung bringt, die verlorengegangen ist. Wir glauben aber, daß es in Anbetracht dieser Tatsachen, in Anbetracht des außerordentlich raschen Tempos, mit dem Hegel sich in Jena in die naturphilosophischen Probleme hineingearbeitet hat, keine allzu gewagte Hypothese ist, anzunehmen, daß zu den Vorarbeiten des Systementwurfes auch Studien über naturwissenschaftliche Fragen gehört haben.

Das Leben erscheint bei Hegel im ersten Bruchstück als die Beziehung einer Totalität zu einer anderen Totalität. (Man denkt dabei unwillkürlich an die spätere Auffassung Hegels vom dialektischen Zusammenhang einer jeden wirklichen Totalität als eines Kreises, der aus lauter Kreisen besteht.) Individuum und Welt sind hier beide „unendliche Vielheiten"; dabei wird das eine, das Individuum, „bloß in Beziehung betrachtet, sein Sein nur als Vereinigung habend, — der andere Teil (auch eine unendliche Vielheit) wird nur in Entgegensetzung betrachtet, sein Sein nur durch die Trennung von jenem Teil habend . . . Der erste Teil heißt eine Organisation, ein Individuum"[1]. Unmittelbar angesehen, handelt es sich hier um eine Subjektivierung des Gegensatzes zwischen Individuum und objektiver Wirklichkeit. Und selbstverständlich ist bei dem Idealisten Hegel eine starke Tendenz zu einer solchen Subjektivierung vorhanden, indem die „Setzung" darüber bestimmt, was als Vereinigung und was als Trennung zu betrachten ist. Es darf aber nicht übersehen werden, daß diese Subjektivierung zugleich eine Relativierung der bisherigen starren Entgegensetzung von Individuum und objektiver Wirklichkeit beinhaltet, eine lebendigere, bewegtere, flüssigere Wechselwirkung zwischen beiden. Hegel beschreibt diese Wechselwirkung folgendermaßen: „Der Begriff der Individualität schließt Entgegensetzung gegen unendliche Mannigfaltigkeit und Verbindung mit demselben in sich; ein Mensch ist ein individuelles Leben, insofern er ein anderes ist als alle Elemente und als die Unendlichkeit der individuellen Leben außer ihm, er ist nur ein individuelles Leben, insofern er eines ist mit allen Elementen, aller Unendlichkeit der Leben außer ihm; — er ist nur, insofern das All des Lebens geteilt ist, er der eine Teil, alles übrige der andere Teil, er ist nur, insofern er kein Teil ist, und nichts von ihm abgesondert."[2] Die Relativierung des Gegensatzes von Individuum und Welt durch die „Setzung" hat also nicht nur zur Folge, daß jedes Lebewesen zugleich als ein solches — relatives — Zentrum der Vereinigung und zugleich als bloßer

[1] Nohl: S. 346.
[2] Ebd., S. 346.

Teil des Ganzen, also als Außenwelt eines anderen Individuums betrachtet werden kann, sondern daß jedes Individuum als eine Einheit erscheint, deren Fundament das gleichzeitige Bestehen der Vereinigung und der Trennung mit der es umgebenden Welt ist.

Dieser Zusammenhang kann nun nach Hegel in zwei verschiedenen Weisen betrachtet werden. Man kann vom „ungeteilten Leben" (dem religiösen Leben aus dem „Geist des Christentums") ausgehen. Dann ist jedes Individuum nur eine „Äußerung des Lebens", alle diese Äußerungen werden dann durch die Reflexion „als ruhende, bestehende, als feste Punkte, als Individuen fixiert"[1]. Es wird also der Reflexion einerseits die wichtige und entscheidende Rolle zugesprochen, daß die Fixierung der Einzelheiten zu Individualitäten durch sie vor sich geht, andererseits aber erscheint die Reflexion als etwas bloß Subjektives, indem sie dieses Moment der Vereinzelung in das an und für sich ungeteilte Leben durch ihre fixierende Setzung hineinträgt. Hier erscheint die zwiespältige, jetzt noch unlösbare Stellung der Reflexion beim jungen Hegel auf ihrer höchsten Stufe. Die für ihn mögliche Lösung, die der Objektivität der Reflexion, ist das Ergebnis einer späteren, höheren Entwicklungsphase.

Diese ungelöste Doppelseitigkeit kommt noch klarer dort zum Ausdruck, wo Hegel von der niedrigeren Stufe der Setzung spricht. Hier wird „ein Lebendiges vorausgesetzt, und zwar uns die Betrachtenden". Dadurch entsteht nun für Hegel der Gegensatz von Ich und Natur „als Vielheit, eine unendliche Vielheit von Organisationen, Individuen, als Einheit, ein einziges organisiertes, getrenntes und vereinigtes Ganzes". Diese schöne und richtige Bestimmung leidet „nur" an dem idealistischen Grundgebrechen, daß sie eben nur eine Setzung ist, und zwar eine vom Standpunkt des betrachtenden Individuums. Sie ist nicht das Leben selbst, sondern bloß „ein Setzen des Lebens, denn ins Leben hat die Reflexion ihre Begriffe von Beziehung und Trennung, von Einzelnem, für sich Bestehendem, und Allgemeinem, Verbundenem, jenem also einem Beschränkten, diesem einem Unbeschränkten gebracht und es durch Setzen zur Natur gemacht"[2]. Die Natur erscheint also als ein Produkt des setzenden Ich, und zwar speziell als die Reflexion setzenden Ich.

Diese Zweiteilung bestimmt nun für Hegel auf dieser Stufe die Beziehung von Philosophie und Religion. Kurz gefaßt, wenn wir die hier angeführten beiden Erscheinungsformen des Lebens betrachten, so entspricht die erste der Religion, die zweite der Philosophie. Dieser Gegensatz spricht sich in dem von Geist und Gesetz aus. Das Gesetz ist bei Hegel eine „bloße Einheit . . . ein bloß Gedachtes, Unlebendiges . . . Der Geist ist ein belebendes

[1] Ebd., S. 346.
[2] Ebd., S. 346f.

Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein belebtes ist". Aus diesem Grunde muß der Mensch über die Setzung Ich-Natur hinausgehen, um zum wirklichen Leben in eine lebendige Beziehung zu gelangen. Denn da „die Natur nicht selbst Lebens, sondern ein von der Reflexion ob zwar aufs würdigste behandeltes fixiertes Leben ist, so fühlt... das Natur betrachtende, denkende Leben noch diesen Widerspruch . . . und dies denkende Leben hebt aus der Gestalt, aus dem Sterblichen, Vergänglichen, unendlich sich Entgegengesetzten, sich Bekämpfenden heraus das Lebendige, frei vom Vergehenden, die Beziehung ohne das Tote und sich Tötende der Mannigfaltigkeit, nicht eine Einheit, eine gedachte Beziehung, sondern allebendiges, allkräftiges, unendliches Leben, und nennt es Gott, ist nimmer denkend oder betrachtend, weil sein Objekt nichts Reflektiertes, Totes in sich trägt"[1].

Man sieht, Hegel ist mit dieser philosophischen Formulierung seiner Frankfurter Haupttendenz, der Tendenz zum lebendigen Leben, das alles Tote, Positive, Objektive und Reflektierte aufhebt, bei einem ganz echten Mystizismus angelangt. Seine Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie ist deshalb konsequenterweise eine Aufhebung der Philosophie in die Religion. Die Philosophie als Standpunkt der Reflexion kann nur zu einem Kantschen unendlichen Progreß (zur späteren Hegelschen „schlechten Unendlichkeit") führen. Dieser unendliche Progreß kann nach Hegels damaligem Standpunkte innerhalb der Philosophie nicht zum Abschluß gebracht werden. Ein Abschluß, ein Hinausgehen über den unendlichen Progreß, über die „schlechte Unendlichkeit", die das Tote und Positive immer wieder als Totes und Positives neu setzen muß, ist nur möglich durch das Anlangen bei einem *Sein* außerhalb der Reflexion. Hegel beschreibt hier diesen Prozeß folgendermaßen: „Jeder Ausdruck ist Produkt der Reflexion, und sonach kann von jedem als einem Gesetzten aufgezeigt werden, daß damit, daß etwas gesetzt wird, zugleich ein Anderes nicht gesetzt, ausgeschlossen ist; diesem Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunkt muß aber ein für allemal dadurch gesteuert werden, daß nicht vergessen wird, dasjenige z. B., was Verbindung der Synthesis und Antithesis genannt wurde (die Darlegung dieses Punktes fehlt im vorhandenen Manuskript, G. L.), sei nicht ein Gesetztes, Verständiges, Reflektiertes, sondern sein für die Reflexion *einziger* Charakter sei, daß es *ein Sein außer der Reflexion ist* . . . Die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören, weil jene ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten; sie hat in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen und durch Vernunft die Vervollständigung desselben zu fordern, besonders die Täuschungen durch ihr eigenes Unendliche zu erkennen, und

[1] Ebd., S. 347.

so das *wahre* Unendliche *außerhalb* ihres Umkreises zu setzen"[1] (alle Auszeichnungen von mir, G. L.). Die Aufgabe der Philosophie ist also ihre kritische Selbstaufhebung zugunsten der Religion.

Dieses „Sein außerhalb der Reflexion" ist nun das Gebiet der Religion. Es ist deshalb nach Hegels Auffassung keine gedachte, verstandesmäßige Beziehung des Menschen zur Welt, sondern eine gelebte. In Polemik zu der zeitgenössischen Philosophie betont Hegel, daß die Erhebung des Menschen, die in der Religion vor sich geht, nicht eine „vom Endlichen zum Unendlichen" ist, „denn dieses sind nur Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut – sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben"[2]. In diesem unendlichen Leben hört das getrennte Teilsein der Teile, das heißt auch der Menschen auf; „das beschränkte Leben erhebt sich zum Unendlichen; und nur dadurch, daß das Endliche selbst Leben ist, trägt es die Möglichkeit in sich, zum unendlichen Leben sich zu erheben"[3]. Hegel gibt nun eine Beschreibung dessen, wie dieses Sicherheben des endlichen Lebens zum unendlichen Leben vor sich gehen soll. „Wenn der Mensch ... das unendliche Leben als Geist des Ganzen, zugleich außer sich, weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich außer sich, dem Beschränkten, setzt, und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs innigste mich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an."[4]

Wir haben uns bei der Behandlung des vorhergehenden Manuskripts von Hegel sehr ausführlich mit der Frage beschäftigt, welche gesellschaftliche Tendenzen Hegel in die Richtung zu diesem religiösen Leben getrieben haben. Jetzt, wo wir die extrem-mystischen philosophischen Formulierungen seiner abschließenden Frankfurter Arbeit vor uns haben, müssen wir uns kurz mit jenen philosophischen Problemen beschäftigen, die jene besondere Gestalt dieser Formulierungen bestimmen, der wir hier bei Hegel begegnet sind. Wir stehen in diesen Fragmenten Hegels, sowie bei dem fast gleichzeitig erschienenen „System des Transzendentalen Idealismus" von Schelling an dem Punkte, wo die klassische deutsche Philosophie den Weg zum objektiven, zum absoluten Idealismus einzuschlagen beginnt.

Der Übergang vom subjektiven zum objektiven Idealismus ist eine Frage der philosophischen Stellung zur Wirklichkeit, zum Sein, das unabhängig vom Bewußtsein vorhanden ist; und darum zugleich eine Frage der Stellung zum philosophischen Materialismus. (Mag diese letztere Stellung offen ausgesprochen oder verschwiegen sein.) Der subjektive Idealismus Kants war, wie ihn Lenin treffend gekennzeichnet hat, noch ein Schwanken zwi-

[1] Ebd., S. 348.
[2] Ebd., S. 347.
[3] Ebd., S. 348.
[4] Ebd., S. 347.

schen Materialismus und Idealismus, ein Kompromiß zwischen beiden. Lenin sagt: „Wenn Kant annimmt, daß unseren Vorstellungen etwas außer uns, irgendein Ding an sich, entspreche, ist er Materialist. Wenn er dieses Ding an sich für unerkennbar, transzendent, jenseitig erklärt, tritt er als Idealist auf."[1] Bekanntlich hat Fichte in seiner „Wissenschaftslehre" diesen Kompromiß im Sinne des radikalen und konsequenten subjektiven Idealismus aufgehoben. Hegel und Schelling streben nun über Kant und Fichte hinaus einer objektiv-idealistischen Lösung der Probleme der Philosophie zu. Und da es eine allgemein verbreitete Anschauung der Geschichte der Philosophie ist, daß Hegel in dieser Hinsicht gewissermaßen ein Schüler und Weiterführer Schellingscher Tendenzen ist, müssen wir zugleich mit der Behandlung der allgemeinen Frage mit einigen Worten auf ihre Beziehung zueinander eingehen. (Eine ausführliche Gegenüberstellung der Schellingschen und Hegelschen Tendenzen werden wir allerdings erst in den nächsten Kapiteln geben, wo wir ihre Zusammenarbeit in Jena und das kritische Hinausgehen Hegels über den Schellingschen Typus der Dialektik eingehend behandeln werden.)

Ganz kurz gefaßt kann hier schon gesagt werden, daß die Hegelsche erste Formulierung des objektiven Idealismus nicht ein Resultat Schellingscher Einflüsse darstellt, sondern organisch auf dem Boden der gesellschaftlich-geschichtlichen Fragestellungen Hegels, aus den Widersprüchen, die sich hier für ihn ergeben haben, erwachsen ist. Selbstverständlich kann noch weniger von einem Einflusse Hegels auf Schelling die Rede sein. Der objektive Idealismus Schellings ist aus dem Bestreben, die Fichtesche Dialektik durch eine Naturphilosophie zu ergänzen, entstanden. Es dauerte bei Schelling eine verhältnismäßig längere Zeit, bis er sich des Gegensatzes zwischen der eigenen Dialektik und derjenigen Fichtes bewußt geworden ist. (Hier hat wahrscheinlich die persönliche Berührung mit Hegel eine beschleunigende Rolle gespielt.) Die Entwicklung der beiden bedeutenden Vertreter des objektiven Idealismus in der klassischen deutschen Philosophie geht also nebeneinander, auf den ersten Anblick parallel vor sich.

Diese Parallelität ist aber nur ein Schein. Die Selbsttäuschung beider Philosophen in Jena über eine ganz enge Verbundenheit ihrer Tendenzen, die einige Jahre gedauert hat, darf den objektiven Tatbestand nicht verdunkeln. In Wirklichkeit sind beide Philosophen in der Ausbildung ihres objektiven Idealismus entgegengesetzte Wege gegangen; die Jenaer Zusammenarbeit war ein Kreuzungspunkt dieser divergierenden Wege, wobei die Notwendigkeit des gemeinsamen Kampfes gegen den subjektiven Idealismus zeitweilig die damals nur erst unentwickelt vorhandenen Gegensätze verdeckt hat.

[1] Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, Berlin 1952, S. 187/88.

Kurz und schematisch ausgedrückt, gibt es für den objektiven Idealismus zwei Möglichkeiten, mit dem Problem der objektiven Wirklichkeit gedanklich fertig zu werden (daß beide nur Scheinlösungen sind, versteht sich von selbst; es kommt in diesen Betrachtungen nur darauf an, die beiden Typen der Lösungsmöglichkeiten kurz anzudeuten). Die eine Möglichkeit sehen wir hier in der Frankfurter Periode Hegels vor uns. Die empirische Wirklichkeit wird — ebenso wie bei Kant und Fichte — als Produkt des „Setzens" durch das philosophische Subjekt aufgefaßt. Darüber hinaus soll es aber noch eine andere, „nicht gesetzte" Wirklichkeit geben, die die eigentliche, die vom menschlichen Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit ist — eine religiöse Wirklichkeit, deren extrem idealistischer Charakter sich darin am deutlichsten enthüllt, daß sie die gelebte Einheit des subjektiven und objektiven Prinzips sein soll, die Auflösung des Gegensatzes von Mensch und Welt in der Einheit von Mensch und Gott. Es entsteht also eine Sphäre der mystischen Pseudowirklichkeit, die entweder vollständig inhaltslos ist — eine Nacht, in der alle Kühe schwarz sind, wie Hegel später in der „Phänomenologie" spottet — oder ein irrationalistischer Behälter, der mit beliebigen reaktionären Inhalten willkürlich gefüllt werden kann. Die philosophie-geschichtlich wichtigste Erscheinung dieser Art des Idealismus ist die spätere, sogenannte „positive Philosophie" Schellings (er nannte sie so als Ergänzung zu der „negativen Philosophie" seiner Jugendzeit), die die Vorläuferin einer ganzen Reihe von späteren reaktionär-irrationalistischen Philosophien von Kierkegaard bis Heidegger geworden ist. (Über diese späte Schellingsche Philosophie vgl. Kap. 2 meines Buches „Die Zerstörung der Vernunft", Aufbau-Verlag, Berlin 1953.)

Den anderen Typus des objektiven Idealismus haben wir in der entfalteten Form der Hegelschen Philosophie vor uns. Hegel spricht das Programm einer solchen Philosophie in der „Phänomenologie des Geistes" dahingehend aus, daß es die Aufgabe der Philosophie sei, die Substanz in Subjekt zu verwandeln; d. h. die ganze Welt soll in dieser Philosophie als die Selbstproduktion und Selbsterkenntnis des Geistes dargestellt werden, wobei dann jede objektive Wirklichkeit nur eine Form seiner verschiedenen Stufen der „Entäußerung" ist. Daß dadurch alle Beziehungen von Subjektivität und Objektivität auf den Kopf gestellt und auch in Einzelheiten verzerrt werden, werden wir bei der Behandlung der Marxschen Kritik der „Phänomenologie des Geistes" detailliert sehen. Hier weisen wir nur darauf hin, daß trotz ihrer idealistischen Verzerrtheit nur diese Form des objektiven Idealismus imstande war, eine Dialektik des menschlichen Fortschrittes, der Gesetzmäßigkeit von Natur und Geschichte in progressivem Sinne auszuarbeiten; daß nur diese Form des objektiven Idealismus die Elemente und Tendenzen in sich barg, die es möglich gemacht haben, daß sie später

materialistisch vom Kopf auf die Füße gestellt werden konnte. Der andere Typus des objektiven Idealismus ist notwendig reaktionär.

Kurz und schematisch, wie wir hier, spätere Betrachtungen vorwegnehmend, sprechen müssen, können wir sagen: Hegels Entwicklung geht von der reaktionären Fassung des objektiven Idealismus zu dessen progressiver Formulierung, während Schelling den umgekehrten Weg geht. Wir werden sehen, daß Schelling anfangs ganz naiv die Naturphilosophie in die Fichtesche Erkenntnistheorie einbaut und bei seinen ersten naturphilosophischen Versuchen sogar so weitgehende materialistische Anwandlungen hat, wie sie Hegel nie gekannt hat; daß er aber infolge seiner Unfähigkeit, die wirkliche Höhe der idealistischen Dialektik zu erreichen (auch infolge seiner viel oberflächlicheren Kenntnis und Bearbeitung der Probleme von Gesellschaft und Geschichte), immer weiter in jene Richtung der Lösung der Probleme des objektiven Idealismus getrieben wurde, die wir hier in der Frankfurter Krisenzeit Hegels beobachtet haben.

Die krisenhafte Widersprüchlichkeit in Hegels Frankfurter Denken läßt sich auch in den wenigen Überbleibseln seines Systementwurfs feststellen. Erstens ist es interessant zu sehen, daß Hegel auch dann, wenn er infolge dieser krisenhaften Tendenz seines Denkens zu den verstiegensten, irrationalistischsten, mystischsten Folgerungen kommt, seine philosophische Nüchternheit doch nie ganz verliert und lieber die schreiendsten Widersprüche zu seinen mystischen Postulaten zuläßt und ausspricht, als einem völligen mystischen Irrationalismus zu verfallen. Wir haben gesehen, daß die Aufhebung der Philosophie in Religion die Pointe dieses Hegelschen Fragmentes ist. Wir haben zugleich gesehen, daß dieses Aufheben zugleich das Verlassen der Sphäre des Denkens, der Reflexion beinhaltet. Es ist aber sehr interessant zu sehen, daß Hegel gerade dort, wo er zu bestimmen sucht, was die denkjenseitige Anbetung Gottes bedeutet (vgl. das Nohl-Zitat von S. 347, hier S. 260), unbewußt wieder die philosophischen Kategorien in die Anbetung Gottes hineinbringt und damit seinen ganzen religiösen Irrationalismus zerstört. Er sagt nämlich an dieser Stelle, daß der Mensch sowohl das unendliche Leben wie sich selbst in diesem religiösen in einer bestimmten Weise, nämlich „außer sich" „*setzt*", d. h. daß das religiöse Leben ebenfalls ein Produkt der philosophischen Aktivität des Subjekts gewissermaßen — um die Terminologie der „Phänomenologie des Geistes" vorwegzunehmen — bloß eine „Gestalt des Bewußtseins" ist.

Der zweite Widerspruch zwischen System und Methode ist noch wichtiger und folgenschwerer. Wir haben gesehen, daß Hegel der Philosophie nur eine negative Vorbereitungsrolle zum religiösen Leben zuspricht, sie gewissermaßen ihre eigene kritische Selbstaufhebung anbahnen läßt. Bei der Auseinandersetzung dieser Notwendigkeit legt er großes Gewicht dar-

auf, daß auf dem Wege des bloß philosophischen Denkens nur eine — wie er später sagen würde — „schlechte Unendlichkeit", nur der unendliche Progreß der Kant-Fichteschen Philosophie erreicht werden könnte. Damit steht in Übereinstimmung, daß Hegel hier Philosophie mit dem, was er ebenfalls später, bereits in Jena, „Reflexionsphilosophie" nennt, schlechthin identifiziert. (Es ist sehr charakteristisch, daß diese Identifikation sich bei dem späten Schelling der „positiven Philosophie" — gegen Hegel gewendet — wiederfindet.)

Hegel ist aber hier, ohne es zu bemerken oder wenigstens philosophische Konsequenzen daraus gezogen zu haben, weit über diesen Standpunkt hinausgekommen. Er hat in einzelnen Formulierungen bereits seine spätere, entwickeltere Fassung der Dialektik, wenn auch oft dunkel und verworren, gestreift. In der Analyse jedoch, die er darüber gibt, daß die Philosophie unfähig ist, die Entgegensetzung wirklich aufzuheben, und dadurch gezwungen wird, sich selbst in die Religion aufzuheben, gelangt er zu einer verhältnismäßig klaren Formulierung seiner späteren Dialektik.

„Wenn schon das Mannigfaltige nicht als solches hier mehr gesetzt ist, sondern zugleich durchaus in Beziehung auf den lebendigen Geist, als belebt, als Organ vorkommt, so würde damit eben noch etwas ausgeschlossen, und bliebe demnach eine Unvollständigkeit und eine Entgegensetzung, nämlich das Tote; mit anderen Worten, wenn das Mannigfaltige nur als Organ in Beziehung gesetzt wird, so ist die Entgegensetzung selbst ausgeschlossen, aber das Leben kann eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, sondern muß zugleich als Entgegensetzung betrachtet werden; wenn ich sage, es ist die Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung, so kann diese Verbindung selbst wieder isoliert und eingewendet werden, daß sie der Nichtverbindung entgegenstünde; ich müßte mich ausdrücken, *das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung.*"[1] (Hervorgehoben von mir, G. L.)

Es ist klar, daß wir hier bereits die entwickelte Form der Hegelschen Dialektik vor uns haben, jene Fassung des Widerspruches, durch die Hegel über alle seine Vorgänger hinausgekommen ist, indem hier der Widerspruch als das tiefste Prinzip aller Dinge und ihrer Bewegungen erscheint, während jene Formulierungen des dialektischen Widerspruches, die sich mit der einfachen Aufhebung der gegensätzlichen Bestimmungen begnügen, notwendig einer — immer religiös gefärbten — Sphäre zustreben, in der die Widersprüche endgültig und vollständig ausgelöscht sind (so auch bei Schelling). Durch diese Formulierung der Widersprüchlichkeit erscheint diese als das lebendige und bewegende Prinzip; sie kann überhaupt nicht endgültig aufgehoben werden, sondern produziert sich selbst immer wieder

[1] Nohl: S. 347f.

auf einer höheren Stufenleiter. (Daß damit auch der Standpunkt zur Reflexion radikal geändert wird, daß dadurch die Reflexion zu einem notwendigen Moment der dialektischen Gesamtbewegung wird, werden wir bei der Behandlung der Jenaer Entwicklung sehen. Wir konnten aber schon bis jetzt feststellen, daß derartige Tendenzen, freilich nie konsequent zu Ende gedacht und methodologisch durchgeführt, von Anfang an in Frankfurt bei Hegel wirksam gewesen sind.) Es ist ebenfalls klar, daß ein bloßes Zuendedenken dieser Fassung des dialektischen Widerspruches die ganze Sphäre des religiösen Lebens als Gipfel der Philosophie in die Luft sprengen würde. Das Zuendedenken dieser Fassung des dialektischen Widerspruches führt geraden Weges zu der späteren Hegelschen Form der „Spekulation".

Diese Lehre vom Widerspruch kann in einer adäquaten und wirklich folgerichtigen Weise nur innerhalb einer *materialistischen* Dialektik erscheinen, wenn nämlich diese Formulierung nur als eine gedankliche Widerspiegelung der bewegten Widersprüche der objektiven Wirklichkeit formuliert wird. Die Einsicht in diese unüberwindbare Schranke von Hegels philosophischem Idealismus mindert jedoch nicht die große Leistung, die er durch diese Erkenntnis des wirklichen Charakters der Widersprüchlichkeit in der Wirklichkeit und im Denken vollzogen hat. Lenin hat die diesbezüglichen – freilich viel klareren und folgerichtigeren – Formulierungen Hegels in dessen „Logik" ausdrücklich hervorgehoben und darauf hingewiesen, daß von hier der Weg zur materialistischen „Umstülpung" der Hegelschen Dialektik führt. Er zitiert unter anderem die Stelle aus der „Logik", wo Hegel von der Beziehung von Identität und Widerspruch spricht: „Ja, wenn von Rangordnung die Rede, und beide Bestimmungen als getrennte festzuhalten wären, so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen." Lenin bezeichnete diese Stelle zustimmend und fügt am Schluß des ganzen Exzerptes hinzu: „Bewegung und ‚*Selbstbewegung*' (dies NB! eine eigenmächtige [selbständige], spontane, *innerlich-notwendige* Bewegung), ‚Veränderung', ‚Bewegung und Lebendigkeit', ‚Prinzip jeder Selbstbewegung', ‚Impuls' (‚Trieb') zur ‚Bewegung' und zur ‚Tätigkeit' – Gegensatz zum ‚*toten Sein*' – wer würde glauben, daß das der Kern der ‚Hegelei', des abstrakten und abstrusen (schwerfälligen, absurden?) Hegelianertums ist? Diesen Kern mußte man entdecken, begreifen, ‚hinüberretten', herausschälen, reinigen, was Marx und Engels auch bewerkstelligt haben."[1]

Diese Formulierung des dialektischen Widerspruches ist das höchste Ergebnis der Frankfurter Periode Hegels. Man könnte sagen, daß mit ihrem Erringen sein philosophischer „Sturm und Drang", seine Weltanschauungskrise zum Abschluß gelangt ist. Wir haben aber zugleich feststellen

[1] Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, a. a. O., S. 54 und 57.

können, daß gerade diese Formulierung im schroffsten Widerspruch zu den abschließenden philosophischen Ergebnissen der Frankfurter Periode, zum Aufbau des Systemfragmentes selbst steht. Wir können diesen Widerspruch nur feststellen, aber die genauen Wege, die zu ihm und von ihm weitergeführt haben, nicht detailliert auseinandersetzen. Es fehlen uns dazu sowohl die Frankfurter Vorarbeiten zum Systemfragment und die Ausführung anderer Teile dieses Fragments, wie die Vorarbeiten Hegels, die seinem Auftreten in Jena vorangingen. Wie Wichtiges im Systemfragment selbst verlorengegangen ist, können wir z. B. aus der einen Bemerkung sehen, wo Hegel unmittelbar nach der zuletzt zitierten Formulierung über den Charakter des dialektischen Widerspruches darauf hinweist, daß er früher über die „Verbindung der Synthesis und Antithesis" gesprochen hat. Da die Dialektik von Fichte und Schelling die Synthese nur als Verbindung von Thesis und Antithesis gekannt hat, ist uns hier sicher eine wichtige erkenntnistheoretische Auseinandersetzung Hegels über seine neue Form der Dialektik verlorengegangen.

Wir haben versucht, in der Analyse der allgemeinen Tendenzen der Frankfurter Periode jene Wege aufzuzeigen, die Hegel in diese Richtung der Dialektik getrieben, die die Gegensätzlichkeit zwischen seiner Methode und seinem System immer wieder verschärft haben. Im Zusammenhang mit diesen unseren früheren Erörterungen glauben wir nun, die Hypothese aussprechen zu können, daß auch hier der lebendige Widerspruch, der sich in der menschlichen Tätigkeit, in der Arbeit am auffälligsten zeigt, jedenfalls mitbestimmend für die Herausarbeitung der richtigen Konzeption der Widersprüchlichkeit gewesen ist. An einer früheren Stelle dieser Arbeit (hier S. 214 ff.) haben wir es plausibel zu machen versucht, daß Hegel zur Zeit der Niederschrift dieses Systemfragments bereits die Smithsche Ökonomie gekannt und aus ihr den Begriff der Arbeit sich angeeignet hat. Wenn wir nun die um einige Jahre späteren Ausführungen Hegels über die mit der Arbeit eng verknüpften ökonomischen Probleme näher betrachten, so sehen wir in ihnen gerade als wesentlich, daß die im metaphysischen Denken einander ausschließenden Kategorien, z. B. das Allgemeine und das Besondere nicht nur ineinander übergehen, sondern als Kategorien dieser Tätigkeit immer zugleich und ungetrennt, im Widerspruch vereinigt, das Wesen solcher Kategorien für Hegel ausmachen. Betrachten wir z. B., was Hegel im „System der Sittlichkeit" (Jena 1802) über das Werkzeug und seine Beziehung zum Menschen und seiner Arbeit sagt: „Nach der einen Seite ist es subjektiv, in der Gewalt des arbeitenden Subjekts, und ganz bestimmt durch dasselbe, zubereitet und bearbeitet, nach der anderen objektiv gegen den Gegenstand der Arbeit gerichtet. Durch diese Mitte hebt das Subjekt die Unmittelbarkeit des Vernichtens auf; denn die Arbeit als ein Vernichten

der Anschauung ist ebenso eine Vernichtung des Subjekts, eine Negation, bloße Quantitativität in ihm setzendes; Hand und Geist wird stumpf durch sie, d. h. sie nehmen selbst die Natur des Negativen und Formlosen an, sowie auf der andern Seite (denn das Negative, die Differenz ist gedoppelt) die Arbeit ein schlechthin einzelnes Subjektives ist. Im Werkzeug macht das Subjekt eine Mitte zwischen sich und das Objekt, und diese Mitte ist die reale Vernünftigkeit der Arbeit ... Im Werkzeug trennt das Subjekt sein Stumpfwerden und die Objektivität von sich ab ... zugleich hört seine Arbeit auf, etwas Einzelnes zu sein; die Subjektivität der Arbeit ist im Werkzeug zu einem Allgemeinen erhoben; jeder kann es nachmachen und ebenso arbeiten; es ist insofern die beständige Regel der Arbeit."[1]

Es kommt hier nicht auf eine Kritik der ökonomischen Anschauungen Hegels an, sondern bloß auf die methodologische Art seiner Darlegungen. Und hier kann der Leser sehen, daß Hegel gerade dort, wo von der Arbeit als Tätigkeit die Rede ist, diese seine neue Weise der Dialektik besonders stark herausarbeitet. Es ist hier nicht nur vom Übergehen des Allgemeinen ins Besondere und umgekehrt usw. die Rede, sondern davon, wie die Tätigkeit der Arbeit, die aktive Beziehung des Menschen zur Objektswelt, vermittelt durch das Werkzeug, zugleich und in Einheit als Allgemeines und Besonderes von Hegel aufgefaßt wird. Selbstverständlich können solche, wenn auch nur um einige Jahre spätere Stellen keinen schlüssigen Beweis dafür erbringen, daß im Erarbeiten dieser Zusammenhänge wenigstens eine der Hauptquellen der Entstehung der Hegelschen spezifischen Form der Dialektik zu finden ist. Da aber der Hauptstrom dieser Entwicklung in die Richtung der „Phänomenologie" läuft, wo diese Selbstproduktion des Menschen durch seine Tätigkeit den Grundgedanken bildet; da wir Ansätze zu einer solchen Auffassung der Zusammenhänge auf primitiverer Stufe schon früher bei Hegel beobachtet haben, halten wir uns für berechtigt, diese Stelle wenigstens als hypothetischen Erklärungsversuch anzuführen, für eine Etappe der Hegelschen Entwicklung, zu deren wirklicher Aufhellung uns keine beglaubigten Tatsachen zur Verfügung stehen.

Das zweite, den Abschluß des Systemfragments bildende Bruchstück hat zum Kern jene Ausführungen über Eigentum, Arbeit und Opfer, über die wir bereits im Zusammenhang mit der Entwicklung der ökonomischen Anschauungen Hegels ausführlich gesprochen haben. Sie bilden einen Teil jenes Gedankenkomplexes, dessen Grundgedanken wir aus der Behandlung des „Geist des Christentums" kennen, nämlich der Frage, wie weit die Religion, die nach Hegel die Aufgabe hat, die falsche, tote, positive Objektivität aufzuheben, dieser Aufgabe gewachsen sein kann. Die Antwort, die wir jetzt finden, klingt viel skeptischer, als man es nach den überschweng-

[1] Lasson: S. 428.

lich mystischen philosophischen Ausführungen des früher behandelten Bruchstückes erwarten würde: Hegel erinnert hier an frühere — für uns nicht mehr vorhandene — Ausführungen, nach denen das religiöse Leben als ein Lebendigerhalten oder als ein Beleben der Objekte bestimmt wird, welche Anschauungen uns bereits aus früheren Darlegungen Hegels bekannt sind. Auch darin ist nichts prinzipiell Neues, daß Hegel an das Schicksal des religiösen Lebens erinnert, „vermöge dessen es auch Objektives als Objektives müsse bestehen lassen, oder gar selbst Lebendiges zu Objekten machen". Die letztere Formulierung ist sogar um einiges schärfer als die Problemstellungen im „Geist des Christentums", denn dort wurde höchstens anerkannt, daß die Religion eine Objektivität nicht aufheben könne, aber es wurde dort nur vom Judentum behauptet, daß es lebendige Beziehungen zur Objektivität erstarren läßt. Dieses Objektivmachen kann nach Hegel etwas Provisorisches, etwas, das sich wiedergutmachen läßt, sein. „Aber es ist notwendig, daß es sich auch in ein bleibendes Verhältnis mit Objekten setzt, ihnen die Objektivität bis zur gänzlichen Vernichtung behält." Hier taucht wieder die Hegelsche Bestimmung der Arbeit als ein dauerndes, durch die Religion nicht aufhebbares Verhältnis auf. In der Verwirklichung der Religion in der Gegenwart sieht also Hegel einen Zustand, wo das religiöse Leben sich mit der objektiv gewordenen und die Objektivität immer wieder neu produzierenden Bedingungen des Lebens abfinden muß. Dies geht sogar so weit, daß er bei den modernen Priestern die gesellschaftliche Arbeitsteilung als notwendig anerkennt[1].

Wir sehen: die Überschwenglichkeit in der Auffassung der erlösenden Macht des religiösen Lebens nimmt in dem Maße ab, in dem Hegel sich der konkreten Geschichte, dem gesellschaftlichen Leben der Gegenwart nähert. Die Schlußbemerkungen enthalten dementsprechend eine gewisse resignierte Stimmung. Hegel meint, eine „solche Erhebung des endlichen Lebens zum unendlichen Leben, so daß so wenig Endliches, Beschränktes ... übrigbleibe als möglich ..., ist nicht absolut notwendig; Religion ist irgendeine Erhebung des Endlichen zum Unendlichen ... und eine solche ist notwendig ... aber auf welcher Stufe der Entgegensetzung und Vereinigung die bestimmte Natur eines Geschlechtes von Menschen stehenbleibe, ist zufällig ... Die vollkommenste Vollständigkeit ist bei Völkern möglich, deren Leben sowenig als möglich zerrissen und zertrennt ist, d. h. bei glücklichen; unglücklichere können nicht jene Stufe erreichen, sondern sie *müssen* in der Trennung um Erhaltung eines Gliedes derselben, um Selbständigkeit sich bekümmern"[2]. Wir sehen, es wird hier

[1] Nohl: S. 349f.
[2] Ebd., S. 350.

in den berauschenden Wein der religiösen Mystik recht viel nüchternes Wasser gemischt.

Philosophisch wichtig in diesen und in den unmittelbar darauf folgenden Bemerkungen ist der Versuch Hegels, zu den jetzt als notwendig erkannten Weltanschauungen seiner Periode von einem höheren philosophischen Standpunkte aus kritisch Stellung zu nehmen. Es ist dabei nicht überraschend, daß er bei der Beurteilung der Beschränktheit im Endlichen, in der Zerrissenheit, reine Objektivität und reine Subjektivität einander gleichstellt. Dies ist bloß eine allgemeine philosophische Formulierung jener uns bereits bekannten Gedanken, wonach Aktivität und Passivität, Kampf oder Flucht dem Schicksal gegenüber auf das Gleiche hinauslaufen.

Aber die Ausführung dieser Bemerkungen geht – mit einer deutlichen Spitze gegen die Kant-Fichtesche Philosophie – darüber hinaus. Es erscheint zum erstenmal der Gedanke bei Hegel, daß die Kant-Fichtesche Subjektivität und das unerkennbare Ding an sich zusammengehören. Hegel sagt: „Man mag diese (die philosophischen Standpunkte der Gegenwart, G. L.) nun von der Seite der Subjektivität als Selbständigkeit betrachten, oder von der anderen als fremdes, entferntes, unerreichbares Objekt; beides scheint nebeneinander verträglich zu sein, so notwendig es ist, daß je stärker die Trennung, desto reiner das Ich, und desto weiter zugleich das Objekt über und fern dem Menschen ist; je größer und abgeschiedener das Innere, desto größer und abgeschiedener das Äußere ... es ist zufällig, welche Seite sein Bewußtsein aufgreift ... Wenn die Trennung unendlich ist, so ist das Fixieren des Subjektiven oder Objektiven gleichgültig; aber die Entgegensetzung bleibt, absolutes Endliches gegen absolutes Unendliches.“[1]

Man sieht, hier beginnt Hegel die Kant-Fichtesche Philosophie nicht mehr bloß in bezug auf ihre moralische Seite zu kritisieren, sondern er zielt in dieser Kritik einerseits auf ihr ganzes System ab und deutet die erkenntnistheoretische Grundposition, die Unerkennbarkeit des Dings an sich als ein philosophisches Korrelat der Subjektivität dieser Systeme an. Andererseits sieht er in der Kant-Fichteschen Philosophie die wichtigste weltanschauliche Äußerung seiner Periode, und zwar die Äußerung ihrer unlösbaren Widersprüchlichkeit, die er hier, ebenso wie später in Jena, mit dem Worte Zerrissenheit bezeichnet. Kant und Fichte erscheinen also für Hegel jetzt als ideologische Repräsentanten jener Krise, die er in der Widersprüchlichkeit der gesellschaftlichen Lage seiner Zeit erblickt, und deren gedankliche Überwindung er als Ziel seiner Philosophie aufstellt.

Wie Hegel sich diese Überwindung in Frankfurt gedacht hat, wissen wir bereits. Welche inneren Widersprüche sein Lösungsversuch in sich birgt,

[1] Ebd., S. 351.

haben wir ebenfalls gesehen. Die historische und erkenntnistheoretische Bewertung von Kant und Fichte wird allerdings zu einem bleibenden Element seiner Philosophie; die Überwindung der religiösen Mystik der Frankfurter Zeit fügt aber diese Kritik in einen umfassenderen, wissenschaftlicheren Zusammenhang ein. Die Anfänge jener philosophiegeschichtlichen Methode Hegels, nach der er nicht einzelne Teile oder Anschauungen der Philosophien kritisiert, sondern ihre weltanschauliche Totalität und diese zugleich als ein notwendiges Produkt ihrer Zeit, als notwendiges Moment der allgemeinen Entwicklung nachweist, sind also hier bereits vorhanden; „fürchterlich erhaben, aber nicht schön menschlich" nennt Hegel diese Weltanschauung und bezeichnet damit die Grundrichtung, in welcher er sie zu überwinden trachtet: die humanistische.

VIII

Die neue Formulierung des Positivitätsproblems

Die letzte Arbeit, die Hegel in Frankfurt in Angriff genommen hat, ist eine neue Einleitung zu seinem großen Berner Manuskript „Die Positivität der christlichen Religion". Den Anfang der Arbeit hat Hegel selbst datiert, es ist der 24. September 1800, also ein Datum ganz knapp nach dem Abschluß des Systemfragments[1]. Da es sich um eine kurze Arbeit handelt, genügt das Anfangsdatum zur Orientierung vollständig. Die methodologische Grundrichtung dieser Arbeit ist der des ursprünglichen Berner Manuskripts vollständig entgegengesetzt; wieweit es Hegel mit dem Gedanken einer radikalen Umarbeitung der ursprünglichen Fassung nach seinen neuen Gesichtspunkten wirklich ernst war, und wann er diese Arbeit aufgegeben hat, ist uns unbekannt.

Die Analyse dieser Schrift bietet uns nach der Kenntnis der bisherigen Frankfurter Schriften Hegels keine besonderen Schwierigkeiten, da wir hier wesentlich eine Zusammenfassung solcher Gedankentendenzen vor uns haben, denen wir bis jetzt schon oft begegnet sind. Wir greifen deshalb hauptsächlich jene Momente heraus, in denen bestimmte Tendenzen Hegels eine reifere, dem späteren Standpunkt nähere Fassung erhalten haben als bisher in Frankfurt, sowie jene, an denen die Veränderung seines alten Standpunktes, die Kritik an seinen alten Berner Stellungnahmen besonders deutlich sichtbar ist.

Methodologisch ist besonders die Bestimmung des Begriffes vom „Ideal" interessant, denn hier haben wir die erste, noch unklare Fassung jener Konzeption vor uns, die Hegel später mit dem Terminus „konkreter Begriff"

[1] Nohl: S. 139.

bezeichnet hat. Das Wort „Ideal" taucht in den Berner und Frankfurter Manuskripten wiederholt auf, es wird aber stets entweder im Sinne des gewöhnlichen Wortgebrauches oder in dem der Kantschen Philosophie angewendet. Der Terminus hat hier zweifellos einen mehr oder weniger zufälligen Charakter, und Hegel hat ihn für die Bezeichnung dieser Kategorie auch bald fallen lassen. Um so wichtiger ist aber die Sache selbst. Daß eine Konzeption in der Richtung des konkreten Begriffes aufgetaucht ist, ist nach der neuen Fassung des dialektischen Widerspruches im Systemfragment keineswegs überraschend. Daß aber Hegel, nachdem er im Systemfragment der Philosophie nur die negative kritische Vorbereitung zur Religion, die Selbstaufhebung in die Religion als Aufgabe zugewiesen und alles Konkrete dem religiösen Leben zugesprochen hat, jetzt innerhalb der philosophischen Kategorien die konkrete Totalität sucht und findet, ist ein neuer Beweis für unsere Feststellung, wie sehr bei ihm in der Frankfurter Periode Methode und System im Widerstreit miteinander liegen, wie sehr sein Fortschreiten zur Dialektik auf der Linie der Ausbildung seiner Methode *gegen* seine systematischen Absichten vor sich geht.

Hegel stellt hier das Ideal als das Konkrete, Historische, den allgemeinen Begriffen als dem Abstrakten und Antihistorischen gegenüber. Er sagt: „Ein Ideal der menschlichen Natur ist aber ganz etwas anderes als allgemeine Begriffe über die menschliche Bestimmung und über das Verhältnis des Menschen zu Gott. Das Ideal läßt sehr wohl Besonderheit, Bestimmtheit zu und fordert sogar eigentümliche, religiöse Handlungen, Gefühle, Gebräuche, einen Überfluß, eine Menge von Überflüssigem, was vor dem Laternenlicht der allgemeinen Begriffe nur als Eis und Stein erscheint."[1] Man sieht, diese Formulierung Hegels ist noch weit entfernt von einer methodologischen Klarheit und Bestimmtheit. Zum erstenmal aber taucht hier bei Hegel der Gedanke auf, daß die begriffliche Verallgemeinerung keineswegs notwendig — wie die formale Logik es annimmt — eine immer größere Verarmung an Inhaltlichkeit mit sich bringt, sondern daß im Gegenteil die wirkliche philosophische Verallgemeinerung durch die Fülle der in ihr aufgehobenen Bestimmungen desto reicher und konkreter ist, auf einer je höheren Stufe der Allgemeinheit sie steht.

Der erlebnishafte Charakter der Frankfurter Periode zeigte sich in Hegels Begriffsbildung darin, daß er die für ihn notwendigen Verallgemeinerungen noch nicht von dem realen historischen Anlaß, der sie auslöst, freimacht, sondern daß seine Begriffsbildung alle unmittelbaren Spuren dieses Anlasses noch logisch unverarbeitet oder halbverarbeitet an sich trägt. Hier hat sich im „Ideal" die allgemeine Konzeption, die sich in der Richtung zum konkreten Begriff bewegt, von seinem Anwendungsboden, dem der

[1] Ebd., S. 142.

religiösen Positivität, nicht losgelöst. Freilich finden wir auch beim späteren Hegel immer eine Fülle von konkretem Material, womit er die abstraktesten logischen Zusammenhänge belebt und beleuchtet, aber man muß diesen Reichtum der späteren methodologischen Reife von der unmittelbaren halbchaotischen Einheit des auslösenden Anlasses und der Formulierung des Problems in der Frankfurter Übergangszeit scharf unterscheiden.

Dieser Weg Hegels zum konkreten Begriff hat aber, wie alle Entwicklungswege Hegels, einen doppelseitigen Charakter. Einerseits ist darin, wie wir gesehen haben, der Weg zu einer neuen Logik betreten, der Weg dazu, die Besonderheit der Dinge, der historischen Erscheinungen usw. in die dialektische Logik aufzunehmen und damit eine Methodologie aufzubauen, die – freilich in dieser Hinsicht unbewußt und in der Ausführung immer mit idealistischen Verzerrungen – den Reichtum und die Bewegtheit der realen Bestimmungen in der objektiven Wirklichkeit gedanklich widerspiegelt. Andererseits und zugleich enthält diese Tendenz zur Konkretisierung des logischen Aufbaues bei Hegel die Tendenz einer Rechtfertigung der Religion gegen Verstand und Vernunft.

Die einleitenden Bemerkungen der Schrift, die wir jetzt behandeln, enthalten dementsprechend eine breite und ausgeführte Polemik gegen die Philosophie der Aufklärung, insbesondere gegen deren Auffassung der Religion und ihrer Geschichte. Gleich in den einleitenden Bemerkungen nimmt Hegel energisch gegen den schroffen Gegensatz Stellung, den die Philosophie der Aufklärung zwischen den positiven Religionen und der natürlichen Religion stiftet. Er verwirft die Voraussetzung, „daß es nur Eine natürliche (nämlich Religion, G.L.) gebe, weil die menschliche Natur nur Eine ist, daß aber der positiven Religionen viele sein können“[1].

Hegel lehnt die Ableitung der Religion und ihrer historischen Rolle aus solchen allgemeinen Begriffen über die menschliche Natur ab. „Der allgemeine Begriff der menschlichen Natur wird nicht mehr hinreichend sein; die Freiheit des Willens wird ein einseitiges Kriterium, denn die Sitten und Charaktere der Menschen und die damit zusammenhängende Religion hängen nicht von einer Bestimmung durch Begriffe ab . . . Die allgemeinen Begriffe von der menschlichen Natur sind zu leer, als daß sie einen Maßstab für die besondern und notwendig mannigfaltigern Bedürfnisse der Religiosität abgeben könnten.“[2]

Hegel will also hier – dies ist die fortschrittliche Seite seiner jetzigen Bestrebung – die Vergangenheit der Menschheit nicht philosophisch und moralisch beurteilen, sondern in ihrer konkreten Bewegtheit und Kompliziertheit begreifen. Nachdem er eine Reihe der Argumente der Auf-

[1] Ebd., S. 139.
[2] Ebd., S. 141.

klärung gegen die Religion angeführt hat, sagt er: „Allein diese Erklärungsart setzt eine tiefe Verachtung des Menschen, einen grellen Aberglauben an seinen Verstand voraus . . . man fragte nach der Wahrheit der Religion nicht in Verbindung mit den Sitten und dem Charakter der Völker und Zeiten, und die Antwort ist, daß sie eitel Aberglaube, Betrug und Dummheit war."[1] Hegel protestiert leidenschaftlich gegen die Vorstellung, daß alles, „was die Millionen, die in diesen Jahrhunderten . . . lebten und starben, für Pflicht und heilige Wahrheit hielten, – daß dies . . . barer Unsinn und gar Immoralität, wenigstens den Meinungen nach, gewesen ist"[2].

Schon aus diesen Zitaten ist klar ersichtlich, daß die Verstärkung des historischen Sinnes bei Hegel zugleich eine historische und philosophische Rechtfertigung der Religion mit sich bringt, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß Hegel die Religionen der Vergangenheit als reale historische Mächte anerkennen und die gesellschaftlichen Umstände ihres Entstehens und Vergehens historisch untersuchen würde, sondern im Sinne der philosophischen Rechtfertigung der Ewigkeit und Aktualität der Religion. Nach Kenntnis der allgemeinen Tendenzen der Frankfurter Periode ist dies für uns nichts Überraschendes. Man muß, sagt Hegel, „wenigstens voraussetzen, daß der Mensch ein natürliches Gefühl oder Bewußtsein einer übersinnlichen Welt und der Verpflichtung gegen Göttliches habe . . . daß alles Höhere, alles Edle und Gute des Menschen etwas Göttliches ist, von Gott kommt, sein Geist ist, der von ihm ausgeht"[3].

Dies erscheint im wesentlichen als eine historische Anwendung der Religionsphilosophie des Systemfragmentes. Es wäre aber wiederum einseitig, hier die alleinige Tendenz des damaligen Hegel zu sehen. Hier kommt jene, die Religion verklärende Seite seines Idealismus zum Ausdruck, die, wie wir wissen, auch im Laufe seiner späteren Entwicklung nach Überwindung der mystischen Überschwenglichkeiten der Frankfurter Periode niemals verschwindet. Es wäre jedoch einseitig, zu übersehen, daß daneben eine ernste Tendenz vorhanden ist, das Christentum historisch zu begreifen, als jene geistige Macht, die zwei Jahrtausende lang das Gute und das Schlechte, das Progressive und das Rückschrittliche der europäischen Kultur wesentlich bestimmt hat. In den einleitenden Bemerkungen zu diesem Manuskript gibt Hegel ein breites Bild über diese politische, soziale und kulturelle Wirksamkeit des Christentums, bei der es sehr charakteristisch ist, daß viele Vorwürfe gegen das Christentum aus der Berner Zeit fast wörtlich in dieses Gesamtbild aufgenommen werden konnten. Da es sich um die erste solche

[1] Ebd., S. 144.
[2] Ebd., S. 143.
[3] Ebd., S. 146.

historische Zusammenfassung Hegels handelt, halten wir es für notwendig, diese Stelle — obwohl sie ziemlich lang ist — dem Leser wörtlich mitzuteilen.

„Man hat es der christlichen Religion bald zum Vorwurf, bald zum Lobe gemacht, daß sie sich den verschiedensten Sitten und Charakteren und Verfassungen anpaßte. Die Verdorbenheit des römischen Staats war ihre Wiege; die christliche Religion wird herrschend, als dies Reich in seinem Sinken begriffen war, und man sieht nicht, daß sein Sturz durch dieselbe aufgehalten worden wäre; sie gewinnt im Gegenteil dadurch an Ausdehnung ihres Gebiets, und erscheint zu gleicher Zeit als Religion der überfeinerten, in den niederträchtigsten Lastern schwimmenden sklavischen Römer und Griechen und — der unwissendsten, wildesten, aber freiesten Barbaren. Sie war die Religion der italienischen Staaten in den schönsten Zeiten ihrer mutwilligen Freiheit im Mittelalter und der ernstern freien schweizer Republiken, der in mannigfaltigen Stufen gemäßigten Monarchien des neuern Europas, sowie die Religion der niedergedrücktesten Leibeigenen und ihrer Herren; beide besuchen Eine Kirche. Unter Vorangehung des Kreuzes haben die Spanier ganze Generationen in Amerika gemordet, die Engländer zur Verheerung Indiens christliche Danklieder gesungen. Aus ihrem Schoße sproßten die höchsten Blüten der bildenden Künste hervor, stiegen die hohen Gebäude von Wissenschaften empor und ihr zu Ehren ist auch alle schöne Kunst verbannt, die Ausbildung der Wissenschaften zur Gottlosigkeit gerechnet worden. Unter allen Klimaten ist der Baum des Kreuzes gediehen, hat Wurzeln geschlagen und Früchte gebracht. Alle Freuden des Lebens haben Völker an sie geknüpft, und der unglücklichste Trübsinn hat in ihr seine Nahrung und Rechtfertigung gefunden."[1]

Diese breite Beschreibung ist freilich viel mehr eine Problemstellung als eine Antwort. Und Hegel ist in dieser Periode weit entfernt davon, eine so komplexe Frage der historischen Entwicklung beantworten zu können. Aber schon diese breite Art der Fragestellung zeigt, wieweit seine Anschauungen gegenüber den Berner Anfängen an historischer Konkretheit gewonnen haben. Zugleich sehen wir, wie sehr die Ablehnung der historischen Methodologie der Aufklärung, des Ausgehens vom allgemeinen Begriff „des" Menschen mit dieser reicheren Einsicht in die Verschlungenheit der Wege der Geschichte verbunden ist. Die Tendenz zur Bildung konkreter Begriffe entspringt gerade aus solchen historischen Einsichten. Im Anschluß an die eben zitierte Stelle sagt Hegel, seine Bestimmung des „Ideals" ergänzend: „Aber die lebendige Natur ist ewig ein anderes als der Begriff derselben, und damit wird dasjenige, was für den Begriff bloße Modifikation, reine Zufälligkeit, ein Überflüssiges war, zum

[1] Ebd., S. 140.

Notwendigen, zum Lebendigen, vielleicht zum einzig Natürlichen und Schönen."[1]

Es ist klar, daß von solchen Ausgangspunkten aus sich eine starke Historisierung der Positivität ergeben mußte. Hegel fragte nicht mehr: was *ist* Positivität; sein Interesse erregt jetzt die Frage: wie *wird* eine Religion positiv? Trotz dieses Historismus aber, dessen Ansätze wir bereits seit den politischen Broschüren Hegels in Frankfurt beobachten konnten, wäre es falsch, wie es die bürgerlichen Hegelforscher zu tun pflegen, den „historischen" Hegel dem unter Einfluß der Aufklärung stehenden „unhistorischen" allzu schroff gegenüberzustellen. So metaphysisch und unhistorisch die meisten Begriffsbildungen des jungen Hegel in Bern auch gewesen sein mögen, sein Bestreben ging doch darauf hin, eine Gesamtkonzeption des historischen Ablaufes zu gewinnen. Und so sehr für die Ausbildung eines Begriffssystems, das zur gedanklichen Bewältigung der Verschlungenheit der Geschichte geeignet ist, seine mit den Aufklärern gemeinsamen philosophischen Anschauungen auch ein Hindernis gebildet haben, so ist gerade die Großzügigkeit seiner ersten historischen Auffassungen unter dem positiven Einflusse der Geschichtsschreibung der Aufklärung entstanden. Die reaktionären Apologeten verleugnen eben die Tatsache, daß bei allen Schranken ihres Historismus die Periode der Aufklärung von Gibbon bis Condorcet das Zeitalter großer historischer Konzeptionen, unverlierbarer Ergebnisse für die Geschichtsschreibung gewesen ist.

Andererseits darf man die idealistischen Schranken der jetzigen Geschichtsauffassung Hegels ebenfalls nicht aus dem Auge verlieren. Die Sympathie, die reaktionäre Geschichtsschreiber mit gewissen einseitig herausgegriffenen und in dieser Isoliertheit überbetonten und überschätzten Seiten der Hegelschen Geschichtsauffassung haben, beruht auf einer Auffassung der Entwicklung des historischen Sinnes, wonach dieser aus der reaktionären Literatur gegen die Französische Revolution (Burke) entstanden, und über den Umweg über Hegel zu Ranke und zur apologetischen Historiographie geführt hätte. Will man die starken und die schwachen Seiten der entstehenden Geschichtsauffassung Hegels richtig begreifen, so muß man die Hohlheit dieser Konstruktion richtig durchschauen. Erst wenn man sieht, wie aus den ideologischen Kämpfen um die Französische Revolution ein Historismus entstanden ist, dessen Haupttendenz ebenso die Verteidigung der Notwendigkeit des menschlichen Fortschrittes war wie in der Philosophie der Aufklärung, der aber mittels der vertieften Erkenntnis der Tatsachen, Entwicklungstendenzen und Gesetze der Geschichte die Notwendigkeit des menschlichen Fortschrittes zu beweisen suchte, sieht man die wirkliche Linie der Entwicklung des histo-

[1] Ebd., S. 141.

rischen Sinnes und zugleich die Stellung, die Hegel in dieser Entwicklung einnimmt.

Dann sieht man freilich, daß jene „Anerkennung“ der Tatsachen, in diesem Falle der Religion, eben eine entscheidende ideologische Schwäche der Hegelschen Geschichtsauffassung ist, die aus seinem philosophischen Idealismus entspringt. Die Voraussetzung, daß die Religion „ewig“ sei, daß sie einem „Ideal der Menschheit“ entspreche, ist um nichts weniger metaphysisch, als die Begriffe des allgemein Menschlichen, die Hegel hier so scharf kritisiert. Wenn also bei Hegel jetzt ein wirklicher Historismus in Entwicklung begriffen ist, so geschieht es infolge völlig entgegengesetzter Tendenzen in seinem Denken, als die sind, welche die reaktionären Apologeten so sehr loben. Er ist *trotz* dieser Tendenzen und nicht *infolge* ihrer Wirksamkeit zu einer bedeutenden Geschichtsphilosophie durchgedrungen.

Betrachten wir nun, wie Hegel seine neue Fragestellung in bezug auf die Positivität formuliert! Die Tendenzen, die ihn hierher geführt haben, haben wir bereits bei der Behandlung der Württemberger Broschüre (hier S. 168), der Broschüre über die „Verfassung Deutschlands“ (hier S. 177ff.) und bei der Behandlung bestimmter Stellen aus dem „Geist des Christentums“ (hier S. 246) gesehen. Jetzt gibt er für dieselbe Tatsache eine schroffere und entschiedenere Formulierung. „Auch vor einem Unbekannten zu zittern, in seiner Handlungsweise seinem Willen zu entsagen, und sich durchaus gegebenen Regeln wie eine Maschine zu entwerfen; ohne allen Verstand durch Tun und Entsagen, Sprechen und Schweigen sich in kürzere oder lebenslängliche Dumpfheit eines Gefühls einzulullen, – alles dies kann natürlich sein, und eine Religion, welche jenen Geist atmete, würde deswegen keine positive sein – weil sie der Natur ihres Zeitalters angemessen wäre. Eine Natur, welche eine solche Religion erforderte, wäre freilich eine elende Natur; aber die Religion erfüllte ihren Endzweck, sie gäbe dieser Natur ein Hoheres, wie sie es allein vertragen kann, und worin sie Befriedigung findet.“ Und ganz im Sinne der früher von uns analysierten Betrachtungen beantwortet Hegel die neue Frage: „Freilich ist nun die Religion positiv geworden, aber sie ist es auch nur geworden, sie war es ursprünglich nicht.“ Wann tritt nun diese Wendung zur Positivität ein? Wir sehen, die angemessene Religion an eine „elende Natur“ war keine positive. „Erst wenn ein anderer Mut erwacht, wenn sie (die Natur der Menschen, G. L.) ein Selbstgefühl erhält, und damit Freiheit für sich selbst fordert . . ., dann kann ihr die bisherige Religion eine positive scheinen.“[1]

Daß also eine Religion als positiv erscheint, ist das Zeichen einer kommenden Umwälzung. Hegel hat den Begriff der Positivität stark historisiert, er befindet sich aber auch hier im schroffsten Gegensatze zu jener Romantik,

[1] Ebd., S. 141.

die in dem bloßen Bestehen einer Institution, in ihrer Positivität eine Ursache zu ihrer Verteidigung, zu ihrer Heiligsprechung gesehen hat (wie später die Historische Rechtsschule). Hegel sieht ganz im Gegenteil die Positivität als ein Zeichen dessen an, daß die geschichtliche Entwicklung über eine Religion hinweggeschritten ist, daß sie von der Geschichte zerstört zu werden verdient und auch zerstört werden muß.

Dieser Gegensatz zur Romantik beleuchtet auch einen anderen wichtigen neuen methodologischen Gesichtspunkt Hegels. Hegel lehnt es hier ab, darüber zu diskutieren, ob einzelne Dogmen oder Institutionen des Christentums positiv oder nicht positiv seien. Er fordert, daß die Untersuchung der Positivität immer das *Ganze* betreffe: „allein der Inhalt dieser Ansicht wird immer das Ganze betreffen."[1] Über diese Frage schreibt Hegel hier zwar nur einige wenige, allgemeine Bemerkungen. Wir müssen aber bei diesen doch für einen Augenblick stehenbleiben. Erstens, weil sich hier jene Betrachtung des Ganzen zuerst entschieden ankündigt, die sich dann in dem Ausspruch der „Phänomenologie": „Das Wahre ist das Ganze" zu einer philosophischen und historischen Methodologie verdichtet; zweitens, weil die reaktionäre Philosophie unserer Zeit die Betrachtung des Ganzen, das Ausgehen vom Ganzen für sich in Beschlag genommen hat. Sie tut es, indem sie aus dem Ganzen einen metaphysischen Begriff macht, der jede wirkliche historische Betrachtung, jede Entwicklung, die im Laufe der Geschichte einander ablösende Totalitäten schafft, ausschließt, wobei gleichzeitig die Ganzheitsbetrachtung der Kausalität schroff und ausschließend gegenübergestellt wird. (Man denke an Othmar Spann.)

Da es an Versuchen nicht fehlt, Hegel auch mit solchen reaktionären Tendenzen in eine nahe Beziehung zu bringen, aus ihm einen Ahnherrn solcher reaktionärer Bestrebungen zu machen, halten wir es für angebracht, eine um einige Jahre spätere historische Darstellung Hegels anzuführen, in welcher er diese Totalitätsbetrachtung in einem konkreten Beispiel für die Klärung der Positivitätsfrage benützt. In dem Aufsatz „Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts" (Jena 1803) kommt Hegel auf die Frage des Feudalismus und seiner Überbleibsel in Deutschland zu sprechen und untersucht, wieweit man ihn als positiv betrachten könne. Er sagt: „So kann z. B. die Lehensverfassung wohl als etwas ganz Positives erscheinen... aber gegen das Leben selbst kommt es, ob sie positiv sei, darauf an, daß das Volk in ihr sich als Individualität wahrhaft organisiert hat, die Gestalt jenes Systems vollkommen ausfüllt und lebendig durchdringt . . . Wenn also etwa der Genius einer Nation überhaupt tiefer steht und ein schwächerer ist — und die Schwäche der Sittlichkeit ist in der Barbarei und in der formellen Kultur am härtesten —, wenn sie von einer anderen sich besiegen

[1] Ebd., S. 144.

lassen, ihre Unabhängigkeit verlieren müssen, also das Unglück und die Schmach des Verlustes der Selbständigkeit dem Kampfe und dem Tode vorgezogen hat, ... so haben Lehensverfassung und Knechtschaft absolute Wahrheit, und dies Verhältnis ist die einzig mögliche Form der Sittlichkeit und darum die notwendige und gerechte und sittliche."[1] Man sieht, wie hier die Erbitterung über die sozialen und nationalen miserablen Verhältnisse Deutschlands Hegel dazu führt, in den feudalen Überresten seiner Gegenwart eine der „elenden Natur" entsprechende und *darum* nicht positive Verfassung zu sehen. Wäre in Deutschland eine wirkliche Gegenbewegung gegen diese Misere entstanden, so würden dieselben Verhältnisse, nach der nunmehrigen Auffassung Hegels, notwendig als positive bewertet werden müssen.

Die Tendenz zur historischen Konkretheit bringt aber noch eine neue und nicht unwesentliche Bestimmung in Hegels jetzige Lehre von der Positivität. Erinnern wir uns daran, daß in Bern gewissermaßen bestimmte Anschauungen, Religionen, Institutionen von vornherein mit dem Makel der Positivität behaftet waren, während andere ebenso absolut und metaphysisch von diesem Makel frei gewesen sind. Mit dieser Methodologie bricht Hegel nun sehr radikal: „Es ist jede Lehre, jedes Gebot fähig, positiv zu werden ... und es gibt keine Lehre, die nicht unter gewissen Umständen Wahrheit wäre, kein Gebot, das nicht unter gewissen Umständen Pflicht wäre, denn auch dasjenige, was allgemein als lauterste Wahrheit gelten mag, erfordert um seiner Allgemeinheit willen, in den besonderen Umständen der Anwendung Einschränkung, d. h. hat nicht unter allen Umständen unbedingte Wahrheit."[2] Damit ist Hegel der Konzeption der historischen Dialektik des Wahren und des Falschen, wie es in der „Phänomenologie des Geistes" und in seinem späteren System vorliegt, außerordentlich nahegekommen.

Freilich hat auch dies, wie jeder Schritt nach vorwärts zur Dialektik bei Hegel, seine zwei Seiten. Und die idealistische, die nicht progressive Seite des hier vorhandenen Ansatzes zur historischen Dialektik des Wahren und des Falschen besteht wieder in einer bedingungslosen Anerkennung der christlichen Religion, in einer Abschwächung der historischen Polemik gegen sie. Die Bemerkung, mit welcher Hegel die eben zitierte Stelle einleitet, klingt vielleicht im ersten Augenblick unschuldig. Er sagt: „Die Frage, ob eine Religion positiv sei, geht viel weniger den Inhalt ihrer Lehre und Gebote an, als die Form, unter welcher sie die Wahrheit ihrer Lehre beglaubigt, und die Ausübung ihrer Gebote fordert."[3] In diesem Satz ist

[1] Lasson: S. 405 f.
[2] Nohl: S. 143.
[3] Ebd.

insofern ein richtiger historischer Kern enthalten, als Hegel auf den Unterschied das Gewicht legt, ob eine Lehre freiwillig und selbsttätig das Denken und Empfinden der Menschen ergreift, oder ob zu ihrer Aufrechterhaltung Gewalt, Repressalien usw. notwendig sind. Wenn wir aber diesen Satz mit dem früher (hier S. 273) zitierten zusammenhalten, daß die religiöse Beziehung zu Gott etwas Ewiges sei, daß alles Gute und Edle im Menschen von Gott stamme, so sieht man in ihm auch die idealistisch-reaktionäre Bestrebung, die einzelnen historischen Erscheinungsweisen der Religion zwar der Kritik der Geschichte preiszugeben, ihr Positivwerden anzuerkennen, zugleich aber das „Wesen der Religion" dem geschichtlichen Werden und Vergehen zu entziehen.

Diese Doppelseitigkeit, dieses Schillern in Hegels Stellung zur christlichen Religion kommt immer wieder in den verschiedensten Formen zum Ausdruck. Gerade jene früher zitierten Sätze, auf die wir uns eben berufen haben, erwecken den Anschein, als ob die Schrift Hegels in eine Verherrlichung des Christentums münden würde. Unmittelbar an sie anschließend erfolgt jedoch ein heftiger Angriff auf das grundlegende Dogma des Christentums, auf das Erlösertum Christi, auf dessen Rolle, zwischen Menschheit und Gott zu vermitteln. Hegel sagt: „Aber dann wird diese Ansicht zum grellen Positiven, wenn die menschliche Natur absolut geschieden wird von dem Göttlichen, wenn keine Vermittlung derselben — außer nur in Einem Individuum — zugelassen, sondern alles menschliche Bewußtsein des Guten und Göttlichen nur zur Dumpfheit und Vernichtung eines Glaubens an ein durchaus Fremdes und Übermächtiges herabgewürdigt wird."[1] Und aus dieser Zweideutigkeit entsteht auch dadurch kein Ausweg, daß man diese Anschauungen Hegels mit denen bestimmter christlicher Sekten in Verbindung bringt, wie dies zuweilen zu geschehen pflegt. Denn Hegel hat, wie wir oft gesehen haben, am Christentum gerade seine Sektenhaftigkeit kritisiert und ist zumeist den Sekten gegenüber viel ablehnender als gegenüber der Kirche selbst.

Es handelt sich um eine unüberwindbare Zweideutigkeit des Hegelschen Idealismus. Seine Auffassung der geschichtlichen Entwicklung und der bürgerlichen Gesellschaft drängt ihn oft über die christliche Auffassung hinaus. Seine Einsicht in die dialektischen Zusammenhänge läßt ihn immer mehr zu einer Auffassung der Welt kommen, in der der Gott des Christentums als vollständig überflüssig erscheint. Es ist sehr bezeichnend, daß er fast in unmittelbarem Anschluß an die eben zitierte Stelle davon spricht, daß die hier behandelte Frage der Positivität des Christentums, der Vermittlung zwischen Mensch und Gott nur durch eine richtige Lösung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen gelöst werden könne. In der

[1] Ebd., S. 146.

kurzen Einleitung zu seinem alten Manuskript, die wir hier behandeln, geht Hegel begreiflicherweise auf dieses Problem philosophisch nicht näher ein; seine Fassung dieser Frage im vorangehenden Systemfragment können wir nur in groben Umrissen und unsicher kennen. Aber wir wissen, daß er schon in Jena beginnt, eine richtige dialektische Formulierung dieses Problems zu finden und gerade durch diese von ihm entdeckte Dialektik des Unendlichen und Endlichen dem Unendlichen jede Transzendenz, jede Jenseitigkeit zu nehmen. Diese dialektische Fassung des Unendlichen ist — ebenso wie ähnlich gerichtete Bestrebungen Goethes — sehr geeignet dazu, dem Gottesglauben der Religion philosophisch jede Grundlage zu entziehen. Gleichzeitig aber sehen wir, daß die idealistische Grundlage dieser dialektischen Beziehungen immer wieder die scheinbar bereits überwundenen religiösen Vorstellungen in neuer Form in die Philosophie einführt. Diese unüberwindbare Doppelseitigkeit und Vielfältigkeit der Hegelschen Philosophie ist, wie gesagt, eine notwendige Konsequenz ihres Idealismus. Dieser Idealismus selbst entspringt jedoch aus den besonderen Bedingungen der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland. Wir können an Goethe, der dem Materialismus viel näher steht als Hegel, der dem Christentum gegenüber eine unvergleichlich feindlichere Haltung einnimmt als dieser, sehen, daß auch er sich nicht vollständig von solchen religiösen Vorstellungen befreien konnte.

Freilich ändern sich bei Hegel diese Vorstellungen im Laufe seiner Entwicklung sehr stark. Wir haben in Frankfurt eine Art von krisenhaftem Kulminationspunkt vor uns. Aber der spezifische Charakter des zweideutigen Verhaltens zum Christentum hat bestimmte Wurzeln bei Hegel, die in die Jenaer Periode hinüberreichen und dort sogar einen deutlicheren Ausdruck als jetzt erhalten. Die Illusionen nämlich, über die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft selbst hinauszukommen, verstärken nicht bloß die allgemeine idealistische Grundtendenz der Hegelschen Philosophie, sondern erhalten gerade auf dem Gebiet der Religion einen besonderen Ausdruck. Hegel kann sich darum leichter mit den Widersprüchen des Christentums abfinden, seine stellenweise scharfe Ablehnung mit der Aufrechterhaltung der allgemeinen religiös orientierten Konzeption vereinen, weil er sich das Hinauskommen über die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft in der Form einer neuen, das Christentum überwindenden Religion vorstellt. (Über diese Konzeption werden wir ausführlicher bei Behandlung der Jenaer Periode sprechen.)

Erst als nach dem Zusammenbruch der Herrschaft Napoleons und mit ihr seiner napoleonischen Illusionen Hegel sich mit der kapitalistischen Gesellschaft, als der Welt der „Prosa", endgültig abfinden muß, wird das

Christentum für ihn zur endgültigen historischen Gestalt der Religion, und dadurch erscheint diese Zweideutigkeit bei ihm auf ihrem Gipfelpunkt. Gleichzeitig aber entsteht in seinen spätesten Schriften die verhältnismäßig vollständigste und dialektischste Auffassung der bürgerlichen Gesellschaft, die für ihn möglich war. Um nur auf einen sehr wesentlichen Punkt vorwegnehmend hinzuweisen, ist es charakteristisch, daß die philosophische Begründung der „Stände" (des Klassenaufbaus der bürgerlichen Gesellschaft) bei Hegel im Laufe seiner Entwicklung immer weniger ideologisch wird, den materiellen Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft immer näherkommt.

So können wir hier die sehr paradox klingende, aber die lebendigen Widersprüche von Hegels Wirksamkeit dennoch ausdrückende Behauptung aussprechen, daß, je stärker er von seinen revolutionären Jugendidealen abgetrieben wird, je mehr, je entschiedener er sich mit der Herrschaft der bürgerlichen Gesellschaft „versöhnt", je weniger sein Denken über diese hinausstrebt, der Dialektiker in ihm desto stärker und bewußter in Erscheinung tritt. Die dialektische Auffassung des menschlichen Fortschritts, deren erste umfassende, philosophiegeschichtlich bedeutsame Formung er in der „Phänomenologie des Geistes" gibt, ist unter den konkreten historischen Bedingungen nur auf der Grundlage solcher Widersprüche möglich gewesen. Die Widersprüchlichkeit dieser Anschauungen haben wir in Frankfurt in ihrem Wachstum, in ihrer Keimform kennengelernt. Wir werden ihnen in Jena in klarerer, entfalteterer Form wieder begegnen. Dort wird die Stelle sein, sich mit ihnen ausführlich auseinanderzusetzen.

Es ist aber unzweifelhaft, daß die Grundlegung dazu in der Frankfurter Krise von Hegels Leben und Denken entstanden ist. Literarisch angesehen ist die Frankfurter Hinterlassenschaft Hegels ebenso ein Scherbenberg von Fragmenten und Skizzen wie die aus Bern. Während aber die Berner Skizzen, wenn man sie rekonstruiert, ein großzügiges und einheitliches Bild ergeben, ist das Ergebnis der Frankfurter Jahre ein Chaos von scharf widersprechenden Tendenzen. Aber — und dies zu zeigen, war die Aufgabe dieses Kapitels — gerade aus diesem Chaos von unaufgelösten Widersprüchen ist die Hegelsche Dialektik entstanden. Das Entstehen dieses seines Rüstzeuges zur gedanklichen Bewältigung der Wirklichkeit ist das Ergebnis der Frankfurter Jahre.

Hegel selbst hat später auf seine Frankfurter Schriften offenbar ebensowenig Gewicht gelegt wie auf die Berner. Jedenfalls setzt in Jena eine außerordentlich reiche Produktion ein, die aber — mit der einzigen Ausnahme des Versuches, die Schrift über die Verfassung Deutschlands zu Ende zu führen, — nirgends unmittelbar an die Frankfurter literarische Tätigkeit anknüpft.

Der dreißigjährige Hegel geht nach Jena als ein öffentlich völlig unbekannter Mensch, mit keinem einzigen Manuskript, an dessen Veröffentlichung er ernsthaft denken würde oder denken könnte. Trotzdem geht er nach Jena mit dem stolzen und gerechtfertigten Bewußtsein, dem bedeutendsten und führenden Philosophen der Zeit, seinem Jugendfreunde Schelling, innerlich ebenbürtig zu sein.

Im Jahre 1800 stirbt Hegels Vater; dessen sehr bescheidene Hinterlassenschaft gibt Hegel die Möglichkeit, seine Hauslehrerstelle aufzugeben und einige Jahre ausschließlich wissenschaftlich, ohne materielle Sorgen, ohne Gebundenheit tätig zu sein. Er beschließt, Jena zum Schauplatz seiner Wirksamkeit zu machen und teilt diesen Entschluß Schelling mit, nachdem -- wie es scheint -- ihr Briefwechsel einige Zeit geruht hat. Die entscheidenden Teile dieses Briefes zeigen klar, wie gefestigt und sicher der völlig unbekannte Hegel seinem berühmten Jugendfreunde gegenüber auftritt. Er schreibt am 2. November 1800 folgendes an Schelling: „Deinem öffentlichen großen Gange habe ich mit Bewunderung und Freude zugesehen. Du erläßt es mir, entweder demütig darüber zu sprechen oder mich auch Dir zeigen zu wollen. Ich bediene mich des Mittelwortes, daß ich hoffe, daß wir uns als Freunde wiederfinden werden. -- In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneteren Bedürfnissen der Menschen anfing, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein *System* zugleich verwandeln. Ich frage mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin, *welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist?* -- Von allen Menschen, die ich um mich sehe, sehe ich nur in Dir denjenigen, in dem ich, auch in Rücksicht auf die Äußerung und Wirkung auf die Welt, meinen Freund finden möchte, denn ich sehe, daß Du rein, d. h. mit ganzem Gemüt und ohne Eitelkeit, den Menschen gefaßt hast. Ich schaue darum auch, in Rücksicht auf mich, so voll Zutrauen auf Dich, daß Du mein uneigennütziges Bestreben, wenn seine Sphäre auch niedriger wäre, erkennst und einen Wert in ihm finden könntest. Bei dem Wunsch und der Hoffnung, Dir zu begegnen, muß ich, wie weit es sei, auch das Schicksal zu ehren wissen und von seiner Gunst erwarten, wie wir uns treffen werden.“[1]

Es ist die Stimmung jenes Epigrammes, das wir bereits als Kennzeichen des Abschlusses der Frankfurter Periode in unseren einleitenden Betrachtungen angeführt haben:

„. . . so wirst du
Besseres nicht als die Zeit, aber aufs beste sie sein.“

[1] Rosenkranz: S. 143f.

Tabelle der chronologischen Folge der Nohlschen Fragmente

Um dem Leser, der sich mit der Jugendentwicklung Hegels beschäftigen will, eine bequeme Orientierung zur Lektüre der Jugendwerke zu geben, stellen wir ihre chronologische Folge an dieser Stelle tabellarisch zusammen.

Seitenzahl bei Nohl	Titel	Beglaubigte Daten
Tübingen:		
3— 30	Volksreligion und Christentum	vor 1793
355—359	Entwurfe	
Bern:		
30— 35	Volksreligion und Christentum	
359— 60	Entwurfe	
36— 47	Volksreligion und Christentum	
48— 60	„ „ „	
70— 71	„ „ „	
60— 69	„ „ „	
75—136	Leben Jesu	9. 5. bis 24. 7. 1795
361—362	Entwürfe	
362—366	„	
152—213	Positivität der christlichen Religion	2. 11. 1795 bis 29. 4. 1796
213—239	„ „ „ „	
366—367	Entwürfe	
Frankfurt:		
368—374	Entwürfe zum Geist des Judentums	
374—377	Moralität, Liebe, Religion	
377—378	Liebe und Religion	
378—382	Die Liebe	
382—385	Glauben und Sein	
385—395	Konzept zu „Geist des Christentums“	
243—342	Geist des Christentums	
398—402	Zusätze zu „Geist des Christentums“	
345—351	Systemfragment	Abschluß 14. 9. 1800
139—151	Neue Einleitung zur „Positivität“	Angefangen 24. 9. 1800

DRITTES KAPITEL

BEGRÜNDUNG UND VERTEIDIGUNG DES OBJEKTIVEN IDEALISMUS

(Jena 1801–1803)

In dem Brief an Schelling, in welchem er seine Absicht, nach Jena zu kommen, ankündigt, spricht Hegel seine Angst vor dem „literarischen Saus" in Jena aus. Diese Furcht, die sich auf Jena als den Mittelpunkt der romantischen Bewegung bezieht, war schon zur Zeit der Abfassung dieses Briefes nicht mehr ganz begründet. Die Einheit des Jenaer Romantikerkreises, mit dem Schelling in sehr nahen Beziehungen stand, hatte sich allmählich aufgelöst. Die Zeitschrift der romantischen Schule, das Schlegelsche „Athenäum", hatte aufgehört zu erscheinen; die Beziehungen zwischen dem Haupttheoretiker der romantischen Schule, Friedrich Schlegel und Schelling, waren immer gespannter geworden; die Auflösung der Ehe zwischen August Wilhelm Schlegel und Caroline, die neue Ehe von Caroline mit Schelling trugen noch dazu bei, die sachlichen Spannungen durch persönliche zu verschärfen. Jena war bei Hegels Ankunft nicht mehr Mittelpunkt der romantischen Bewegung.

Jena ist aber inzwischen auch noch um eine andere bedeutende philosophische Persönlichkeit ärmer geworden: um Fichte. 1798/99 brach um Fichte der sogenannte Atheismusstreit aus, dessen Folge die Demission Fichtes von seiner Jenaer Professur und seine Übersiedlung nach Berlin gewesen ist. Dieser Kampf hat zum letzten Male die Romantiker mit Fichte und Schelling gegen ihre gemeinsamen Feinde vereinigt. Die Entfernung Fichtes aus Jena, die Unmöglichkeit, auftauchende Differenzen mündlich im freundschaftlichen Gespräch zu erledigen, hat zweifellos zur Beschleunigung der kommenden philosophischen Kämpfe beigetragen, obwohl selbstverständlich ihre Ursachen so tief lagen, daß sie durch persönliche Beziehungen nur aufgeschoben, aber nicht aus der Welt geschaffen werden konnten.

I

Hegels Rolle in der Trennung Schellings von Fichte

Trotzdem kam Hegel in einem für die Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie dramatischen Augenblick in Jena an: zur Zeit der Trennung Schellings von der Fichteschen Philosophie, der bewußten Be-

gründung des objektiven Idealismus. Hegel, der bei dieser Gelegenheit zum erstenmal öffentlich auftritt (denn die anonyme Übersetzung und Kommentierung der Cartbroschüre kann unmöglich als öffentliches Auftreten zählen), ist dabei eine außerordentlich wichtige, ja man kann sagen, die entscheidende treibende Kraft. Der junge Engels hat diese Rolle Hegels klar erkannt und ausgesprochen: „Nur dies ist gewiß, daß Hegel es war, der es Schelling zum Bewußtsein brachte, wie weit er bereits, ohne es zu wissen, über Fichte hinausgegangen war."[1] Dies wird von Hegel selbst in der „Vorerinnerung" zu seiner ersten Schrift „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie" deutlich ausgesprochen: „Weder die unmittelbare Ansicht beider Systeme, wie sie vor dem Publikum liegen, noch unter andern die Schellingsche Beantwortung der idealistischen Einwürfe Eschenmayers gegen die Naturphilosophie hat jene Verschiedenheit zur Sprache gebracht."[2]

Der Differenzierungsprozeß des deutschen Idealismus ging in dieser Zeit außerordentlich rasch vor sich. Knapp zwei Jahre vorher (7. August 1799) hatte Kant seine bekannte Erklärung gegen die Fichtesche „Wissenschaftslehre" veröffentlicht. Bis dahin konnte Fichte der Ansicht sein, und war es auch gewiß, daß er nichts anderes tat, als die Kantsche Philosophie konsequent auszulegen; als – wie er zu sagen pflegte – den „Geist" Kants gegen dessen „Buchstaben", gegen die vulgarisierenden Anschauungen der sonstigen Kantianer zu verteidigen. Die Erklärung Kants machte dieser unklaren Situation ein Ende.

Die ausführliche Darlegung dieser Differenzen liegt außerhalb des Rahmens unserer Arbeit. Wir müssen nur auf zwei Momente kurz hinweisen. Erstens darauf, daß der alte Kant leidenschaftlich gegen die Trennung von Geist und Buchstaben protestierte. So verständnislos im allgemeinen seine Erklärung verfaßt war, er hat doch richtig erkannt, daß hier eine ganz neue Philosophie und nicht eine Interpretation der seinigen vorliegt. Dieses Motiv ist darum nicht ohne Bedeutung, weil es sich – mutatis mutandis – in dem Bruch zwischen Fichte und Schelling wiederholt. Dagegen ist es für die besondere Position Hegels in der klassischen deutschen Philosophie sehr charakteristisch, daß bei seiner Auseinandersetzung mit Schelling einfach und klar eine neue Philosophie einer veralteten gegenübersteht, daß das Problem der Darstellung des neuen Standpunkts als Uminterpretation des alten bei Hegel gar nicht auftaucht.

Zweitens muß zur Erleichterung des besseren Verständnisses der späteren Differenzierungen im deutschen Idealismus hervorgehoben wer-

[1] Engels: Schelling und die Offenbarung. MEGA I, 2. Bd., S. 186.

[2] Erste Druckschriften, S. 3. Wir werden der Kürze wegen diese Schrift Hegels im Text immer als „Differenz" anführen.

den, daß Kant in seiner Erklärung gegen die Einbeziehung inhaltlicher Probleme in die Fichtesche Form der „Transcendentalphilosophie", in die „Wissenschaftslehre" protestiert. Er vertritt, in vollem Einklang mit seinen allgemeinen Anschauungen, freilich in einem ihm unbewußt gebliebenen Widerspruch zu den dialektischen Tendenzen seiner eigenen „Transcendentalphilosophie", den Standpunkt, daß die reine Logik von jedem Inhalt vollständig abstrahieren müsse. Wir werden sehen, daß gerade das Einbeziehen der inhaltlichen Probleme in die Logik ein sehr wesentliches Element der Hegelschen dialektischen Logik gewesen ist. Gerade dadurch konnte er bewußt die bisherige formale Logik überwinden. Er ist aber der erste, der dies bewußt und programmatisch vollzieht. Bei Kant, Fichte und Schelling bleibt, wie wir ebenfalls sehen werden, die alte formale Logik unberührt und unkritisiert *neben* der neu entstehenden dialektischen Methode bestehen. Daraus entspringen die verschiedensten Widersprüche, und zwar im steigenden Maße mit der wachsenden Bedeutung des unbewußt einbezogenen inhaltlichen Elementes, des wachsenden Ausbaus der Dialektik, ihrer Anwendung auf immer neue und neue Gebiete.

Der Erklärung Kants gegenüber ist Schelling mit Fichte vollständig solidarisch. Sie betrachten beide die offene Loslösung von Kant als etwas Unabwendbares und für die Weiterentwicklung der Philosophie Nützliches. Dabei ist es nicht unwesentlich, zu bemerken, daß sowohl Fichte wie Schelling die neue Philosophie noch keineswegs als etwas vollständig Abgeschlossenes betrachten; sie wissen vielmehr beide, daß sich noch alles im Fluß befindet, daß die philosophische Umwälzung noch lange nicht abgeschlossen ist. Für diese Stimmung ist ein Brief Fichtes an Schelling aus dem Jahre 1799, nach der Erklärung Kants, sehr charakteristisch. Fichte spricht hier darüber, wie wenig Kant imstande ist, die neuere Entwicklung der Philosophie überhaupt nur zu verstehen. Und er fügt diesen Betrachtungen eine interessante Bemerkung hinzu, die, man könnte sagen, „prophetisch", auf den jungen Hegel hinweist: „Wer weiß, wo schon jetzt der junge feurige Kopf arbeitet, der über die Prinzipien der Wissenschaftslehre hinauszugehen, und dieser Unrichtigkeiten und Unvollständigkeiten nachzuweisen versuchen wird. Verleihe uns dann der Himmel seine Gnade, daß wir nicht bei der Versicherung, dies seien fruchtlose Spitzfindigkeiten, und wir würden uns darauf sicherlich nicht einlassen (Anspielung auf einzelne Wendungen der Erklärung Kants, G. L.), stehen bleiben, sondern daß einer von uns . . . da stehe, der entweder die Nichtigkeit dieser neuen Entdeckungen *beweise* oder, wenn er dies nicht kann, sie in unserem Namen dankbar annehme!"[1] Schon die nächsten Jahre haben gezeigt, daß Fichte keineswegs imstande war, dieses sein Programm zu erfüllen.

[1] Fichtes Briefwechsel, Berlin 1925, Bd. II, S. 165.

Die Differenzen zwischen Fichte und Schelling begannen sich schon in dieser Zeit leise zu regen. Zuerst in persönlichen und technischen Streitigkeiten um verschiedene gemeinsame Zeitschriftenprojekte, in inneren Umgruppierungen innerhalb der romantischen Schule. Aber erst das Erscheinen des ersten systematischen, zusammenfassenden Werks von Schelling, „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) bringt die philosophischen Gegensätze offen ans Tageslicht. Zwar ist dieses Werk von Schelling noch als Ausbau und Ergänzung der Fichteschen Wissenschaftslehre gedacht und keineswegs als deren Kritik und Überwindung. Der Sache nach aber, unabhängig von Schellings bewußten Absichten, ist es bereits ein Versuch der Systematisierung des *objektiven* Idealismus. Es ist also sehr verständlich, daß Fichte, obwohl er den Absichten Schellings noch vollständig traut, obwohl auch er noch lange Zeit der Ansicht ist, Schelling und er wären in den *Grundprinzipien* der Philosophie vollkommen einig, sich mit diesem Werk nicht einverstanden erklären konnte. Es beginnt zwischen beiden ein langer und ausführlicher philosophischer Briefwechsel, um die „Mißverständnisse“ aus der Welt zu schaffen und die alte Harmonie wiederherzustellen.

Fichte hat die Kantsche Philosophie von ihren „materialistischen Schwankungen“ gereinigt. Er hat einen reinen subjektiven Idealismus geschaffen. Der philosophische Subjektivismus Fichtes hat aber einen ganz besonderen Charakter. Infolge seiner Konsequenz führt er selbstverständlich objektiv zu einem vollkommenen Agnostizismus. Aber die philosophische Absicht Fichtes geht nicht dahin. Im Gegenteil, Fichte will gerade den Kantschen Agnostizismus, die Unerkennbarkeit des Dinges an sich überwinden. Er tut es freilich in der radikal subjektivistischen Weise, indem er nicht die *Erkennbarkeit* der Dinge an sich bestreitet, sondern ihre *Existenz*. Er betrachtet die ganze Welt als vom Ich (das bei ihm nicht mit dem empirischen Bewußtsein des einzelnen Menschen identisch ist) „gesetzt“ und darum als für dieses eingebildete, mystifizierte Subjekt der Philosophie vollständig erkennbar. Das Ich hat nach Fichte die ganze Welt geschaffen, darum kann es auch die ganze Welt erkennen, denn – nach Fichte – existiert außerhalb dieser vom Ich gesetzten Welt überhaupt nichts und kann nichts existieren.

Mit dieser schillernden und widerspruchsvollen Konzeption des Ich, das bei Fichte an die Stelle des Kantschen „Bewußtseins überhaupt“ tritt, dem hier keine von ihm fremde, unabhängige, unerkennbare Welt der Dinge an sich gegenüberstehen soll wie bei Kant, bereitet er das Umschlagen in den objektiven Idealismus vor, obwohl seine Philosophie selbst nichts anderes ist als die denkbar radikalste Zuspitzung des subjektiven Idealismus. Es muß bloß die schillernde Konzeption des Ich verdeutlicht und kon-

kretisiert werden, freilich in einer noch radikaler idealistischen, mystifizierenden Richtung, das bei Fichte noch erkenntnistheoretische „Schaffen" der Welt (Setzen) in ein wirkliches Schaffen umgewandelt werden – und der objektive Idealismus ist da. Dies geschieht im „System des transzendentalen Idealismus" von Schelling und später bei Hegel.

Die Fichtesche Philosophie leistet für Schelling und Hegel aber auch in einer anderen Hinsicht eine wichtige Vorarbeit; nämlich in bezug auf die systematische Ableitung der Kategorien. Die Kategorien haben bei Kant einen ebenso subjektiv-idealistischen Charakter wie bei Fichte. Sie sind jedoch bei jenem mehr empirisch zusammengestellt als abgeleitet. Kant übernimmt die Kategorientafel der bisherigen Schullogik; dabei fügt er zwar eine Reihe von neuen Interpretationen ihrer Zusammenhänge hinzu, wirft aber das Problem ihrer Ableitung voneinander überhaupt nicht auf. Die typische Fragestellung der Kantschen Kritik: „Es gibt synthetische Urteile a priori – wie sind sie möglich?" zeigt, wie sehr Kant die Kategorien und ihre Zusammenhänge als etwas Vorgefundenes auffaßt. (Auch hier ist das Schwanken Kants zwischen Materialismus und Idealismus sichtbar.) Bei Fichte dagegen entspringen die Kategorien aus der setzenden Tätigkeit des Ich: aus Setzen und Entgegensetzen von Ich und Nicht-Ich; so entsteht bereits bei Fichte die dialektische Triade von Thesis, Antithesis und Synthesis.

Dementsprechend verstärkt sich bei Fichte die „tätige Seite" der klassischen deutschen Philosophie, über die Marx in seiner ersten These über Feuerbach spricht, – freilich auf der Grundlage des Übergangs zu einem reinen Idealismus. Bei Kant ist die moralische Tätigkeit des Menschen das einzige Feld, auf dem dieser die Erscheinungswelt durchbricht und Teilnehmer der wirklich existierenden Welt, der Welt des Wesens wird. Der Aufbau der Kantschen Ethik hat nun methodologische Folgen für Fichtes Erkenntnistheorie: das Setzen der Welt durch das Ich ist bei Fichte eine „Tathandlung".

Die Notwendigkeit des Konfliktes zwischen Kant und Fichte ist aus diesen wenigen, mit rohen Strichen gezeichneten Zügen klar ersichtlich. Fichte meint zwar anfangs, daß er die Kantsche Philosophie nur konsequenter zu Ende führt, als es Kant selbst getan hat (Geist gegen Buchstabe). Es entsteht aber eine ganz andere Philosophie, die Kant unmöglich als die seinige anerkennen konnte.

Das Verhältnis von Fichte und Schelling hat nun hierzu eine gewisse Ähnlichkeit. Aber sie ist sehr relativ. Der Ausgangspunkt Schellings ist von vornherein ein ganz anderer als der Fichtes. Fichtes Philosophie ist der in den deutschen Idealismus umgesetzte revolutionäre Aktivismus der Zeit. Es ist kein Zufall, daß die ersten Schriften Fichtes zur Verteidigung der

Französischen Revolution, zur Verteidigung des Rechts auf Revolution geschrieben wurden. Fichte ist auch verhältnismäßig lange diesen seinen Anschauungen treu geblieben. In der späteren Polemik Hegels gegen die Moral und Rechtsphilosophie Fichtes werden wir uns mit einigen seiner Anschauungen näher befassen. Im Jahre 1800 veröffentlicht Fichte seinen „Geschlossenen Handelsstaat", worin z. B. Benjamin Constant einen verspäteten Nachklang der Wirtschaftspolitik Robespierres erblickt hat, usw. Fichtes Subjektivismus drückt also in einer deutschen, idealistisch überspannten Form den revolutionären Glauben an die alles erneuernde, alles umwälzende Kraft des Menschen aus. Außerhalb des Menschen — der freilich bei Fichte mit dem moralischen Menschen, dem Kantschen Phantom des „homo noumenon" identisch ist — gibt es für Fichte überhaupt keine Wirklichkeit. Die Welt, insbesondere die Natur ist nur ein rein passives Betätigungsfeld für den Menschen.

Die Philosophie Schellings erwächst dagegen aus der damaligen allgemeinen Wachstumskrise der Naturerkenntnis. Schelling gehört in die Reihe jener „Naturenthusiasten", von denen der junge Marx in einem Brief an Ruge, auf Feuerbach anspielend, gesprochen hat[1].

Schelling vollzieht anfangs ebensowenig einen bewußten Bruch mit Fichte wie dieser mit Kant; auch er glaubt — sogar sicher mit weniger Bewußtsein über die Differenz als seinerzeit Fichte — den richtigen „Geist" der „Wissenschaftslehre" zu vertreten. Dementsprechend lösen sie sich beide lange Zeit nicht von der Kantschen Grundlage ab; wir werden später sehen, daß Schelling in vielen entscheidenden Punkten niemals über bestimmte Schranken der Kantschen Fragestellungen hinausgekommen ist. Aber dieser gemeinsame Ausgangspunkt von der Kantschen Philosophie ist, der inneren Entwicklungsrichtung beider Denker entsprechend, sehr verschieden. Während für Fichte die „Kritik der praktischen Vernunft" das methodologische Vorbild für sein *ganzes* System der Philosophie abgibt, tritt bei Schelling die objektiv-idealistische Umdeutung der „Kritik der Urteilskraft" in den Vordergrund. Allerdings ist die Richtung, in welcher Kant durch Fichte und Schelling von seinen Inkonsequenzen „gereinigt" wird, sehr verwandt, aber der Inhalt dessen, was weitergeführt wurde, ist eben diametral verschieden. Die Ähnlichkeit besteht darin, daß die philosophische Konstruktion, die Fragestellung von Kant weitestgehend erhalten bleibt. Aber es wird dabei das, was bei Kant ein agnostizistischer Subjektivismus war, von Schelling ins Objektiv-Idealistische weitergebildet. Die neuen Fragestellungen von Kant in bezug auf die Teleologie, mit denen wir uns später ausführlich beschäftigen werden, ihre neue und eigenartige Anwendung auf das organische Leben, auf das Ganze der Natur

[1] Marx an Ruge, 13. März 1843. MEGA I, 1. Bd., 2. Halbband, S. 308.

und auf die Kunst bilden den methodologischen Ausgangspunkt der spezifisch Schellingschen Philosophie.

Die Richtung, in der Schelling die Umbildung der Kantschen Philosophie vornimmt, bringt es notwendigerweise mit sich, daß das Herausarbeiten und Ableiten der dialektischen Kategorien bei ihm noch klarer und entschiedener ist als bei Fichte. Der Widerspruch war bei Kant nur bis zum Aussprechen von notwendigen *Antinomien* gediehen; er bedeutete bloß die dialektische Selbstauflösung der Erscheinungswelt; darüber hinaus konnte es bei Kant keine Einheit der Widersprüche, keine Erkenntnis auf der Grundlage der Widersprüchlichkeit der Welt geben. Der einzige Punkt, wo der Mensch nach Kants Auffassung mit dem wirklichen Wesen in Berührung tritt, die Welt der Ethik, liegt für ihn *jenseits* einer jeden Widersprüchlichkeit. Wir haben dagegen gesehen, daß bei Fichte bereits der Widerspruch zur methodologischen Triebkraft geworden ist, mit deren Hilfe das Kategoriensystem aufgebaut werden sollte. Schelling macht nun aus der Fichteschen dialektischen Triade bereits ein *objektives* Element des Weltaufbaus.

Damit taucht das Problem auf: *wie*, durch *welches* Organ diese Erkenntnis vollzogen werden kann? Für Kant und Fichte bilden die Erlebnisse der reinen Moralität (Gewissen usw.) eine solche Grundlage. Durch die Übertragung dieses Prinzips gelangt Fichte zu seiner „Tathandlung", zum Grundprinzip seiner Erkenntnistheorie. Der moralischen Grundlage dieser ganzen Konzeption entsprechend leugnet Fichte ein jedes Objekt, das vom Menschen, vom Bewußtsein unabhängig wäre; die Möglichkeit der Erkenntnis einer selbstgeschaffenen (vom Ich gesetzten) Welt ist also für Fichte eine Selbstverständlichkeit: es ist die Selbsterkenntnis des setzenden Ich.

Bei Schelling dagegen ist das Problem der Erkenntnis der objektiven Außenwelt, vor allem der Natur, gestellt. Und zwar in einer Weise, die alle jene agnostizistischen Argumente, die Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" für die Erkenntnis dessen, was er Erscheinungswelt nennt, vollständig zu den seinen macht. Es kommt Schelling darauf an, auf der Grundlage dieser Erkenntnistheorie, die zur Antinomik der Erkenntnis der Erscheinungswelt führt, doch zu einer höheren Erkenntnisweise zu gelangen, die die adäquate Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit, des Wesens der objektiven Welt garantiert und begründet. Kant kommt in dem berühmten § 76 der „Kritik der Urteilskraft" zu der – bei ihm freilich nur hypothetischen – Forderung einer solchen Erkenntnis. Er sagt dort, daß für die gewöhnliche menschliche Erkenntnis, die das Besondere immer bloß unter das Allgemeine subsumiere, das Besondere immer etwas Zufälliges bleibe. Mit den Mitteln dieser Erkenntnis wäre jedoch weder die Natur als Ganzes, noch das organische Leben adäquat erfaßbar. Er stellt deshalb das hypo-

thetische Postulat einer anderen Intelligenz (intellectus archetypus) auf, für welche dieser Gegensatz zwischen Allgemeinem und Besonderem nicht existiere.

Diese Gegenüberstellung hat in der ganzen deutschen Philosophie umwälzend gewirkt. Sie hat außer auf Schelling insbesondere auf Goethe einen ganz entscheidenden Einfluß – freilich ganz anders gearteten – ausgeübt. Die Schellingsche Weiterbildung der Kantschen Philosophie ist nun hier sehr einfach, sehr deklaratorisch. Was bei Kant eine hypothetische Forderung war, wird bei Schelling zu einer existierenden Wirklichkeit: zur *intellektuellen Anschauung* als dem Organ der menschlichen Erkenntnis zur adäquaten Erfassung der objektiven Wirklichkeit, als Enthüllung dessen, daß objektive Wirklichkeit (Natur) und menschliche Erkenntnis nur zwei Ströme desselben Flusses sind, die in der intellektuellen Anschauung zum Bewußtsein ihrer Identität gebracht werden. Im „System des transzendentalen Idealismus" bestimmt Schelling die intellektuelle Anschauung folgendermaßen: „Dieses Wissen muß a) ein absolut-freies sein, eben deswegen, weil alles andere Wissen *nicht frei* ist, also ein Wissen, wozu nicht Beweise, Schlüsse, überhaupt Vermittlung von Begriffen führen, also überhaupt ein Anschauen; b) ein Wissen, dessen Objekt nicht von ihm *unabhängig* ist, also ein *Wissen, das zugleich ein Produzieren seines Objekts ist* – eine Anschauung, welche überhaupt frei produzierend, und in welcher das Produzierende mit dem Produzierten ein und dasselbe ist. Eine solche Anschauung wird im Gegensatz gegen die sinnliche, welche nicht als Produzieren ihres Objekts erscheint, wo also das *Anschauen selbst* vom Angeschauten verschieden ist, *intellektuelle Anschauungen* genannt."[1] Hier ist also das identische Subjekt-Objekt, die Grundlage des objektiven Idealismus bereits vollständig entwickelt vorhanden.

Über die inneren Widersprüche dieser Position Schellings werden wir ausführlich sprechen, wenn wir die Gegensätze zwischen Hegel und ihm behandeln werden. Hier sei nur so viel festgestellt, daß auf diese Weise für Schelling die Objektivität der Natur als abgeleitet und garantiert erscheint; die dialektischen Widersprüche sind dementsprechend für ihn nicht nur bloß Widersprüche innerhalb der menschlichen Erkenntnis, Widersprüche zwischen menschlichem Erkenntnisvermögen und äußerer Wirklichkeit (wie bei Kant), sondern Widersprüche der objektiven Wirklichkeit selbst. Daraus folgt nun weiter, daß Schelling, ebenso wie Fichte, eine Aufhebung der Widersprüche innerhalb der menschlichen Erkenntnis feststellt bzw. anerkennt und damit in scharfen Gegensatz zur Kantischen Philosophie gerät. Jedoch indem diese Widersprüche bei ihm objektiven Charakter haben, geht er gleichzeitig auch in der Aufhebung der Widersprüche über die Fichtesche

[1] Schelling: Werke, Stuttgart und Augsburg 1858. Erste Abteil., Bd. III, S. 369.

Konzeption hinaus. Der Widerspruch und seine dialektische Aufhebung wird erst dadurch in den Mittelpunkt der ganzen Philosophie gerückt.

Es sei hier nur beiläufig zur Vervollständigung der philosophischen Lage erwähnt, daß bei Schelling als „Beweis" für die Realität und die Möglichkeit der intellektuellen Anschauung die ästhetische Anschauung figuriert. Schon in der „Kritik der Urteilskraft" ist die hier angedeutete neue Wendung der Philosophie, die Neuformulierung des Problems der Teleologie eng mit der Ästhetik verknüpft. Schon bei Schiller entsteht dadurch angeregt eine Wendung zum objektiven Idealismus auf dem Gebiet der Ästhetik. Schelling führt nun diese Bewegung noch weiter und verleiht zeitweilig der Ästhetik eine Zentralstelle im System der Philosophie. (Über diese Probleme spreche ich ausführlich in meinen Studien über Schillers Ästhetik.)

Die Schellingschen Bestrebungen in der Dialektik gehen dahin, die damaligen großen Umwälzungen auf dem Gebiet der Naturwissenschaften philosophisch auszuwerten, zu systematisieren, zu einem vollendeten System der Naturphilosophie zu führen. Es liegt ganz außerhalb des Rahmens dieser Arbeit, auf diese Probleme näher einzugehen[1]. Engels hat wiederholt diese große Umwälzungsperiode charakterisiert, auf die Bedeutung der Umwälzung der Chemie durch Lavoisiers Entdeckungen, auf die neuen Erkenntnisse in bezug auf die Elektrizität (Volta, Galvani usw.), auf die Anfänge der wissenschaftlichen Biologie und der Entwicklungslehre usw. hingewiesen. Diese Umwälzung spiegelt sich bereits in den Fragestellungen der „Kritik der Urteilskraft". Das wissenschaftliche Lebenswerk Goethes nimmt in ihr eine sehr wichtige Stelle ein und beeinflußt seinerseits die Philosophie Schellings. In dieser ganzen naturwissenschaftlichen Umwälzung treten die Schranken, die Unzulänglichkeiten des metaphysischen Denkens, auch des alten Materialismus sehr scharf hervor. Die deutsche Naturphilosophie dieser Zeit unternimmt den Versuch, in den so hervortretenden Widersprüchen die objektiven Widersprüche der Wirklichkeit selbst als Grundlagen der Naturphilosophie zu erkennen und herauszuarbeiten. Wir haben weiter oben den Ausspruch von Marx über Feuerbach als „Naturenthusiasten" auf den jungen Schelling angewendet. Das Recht dazu gibt uns der Brief von Marx an Feuerbach, in dem er diesen auffordert, über Schelling eine kritische Arbeit für die „Deutsch-Französischen Jahrbücher" zu schreiben. Marx nennt in diesem Brief Feuerbach den „*umgekehrten Schelling*" und fährt in Schellings Charakteristik so fort: „Der — wir dürfen das Gute von unserem Gegner glauben — der *aufrichtige Jugendgedanke* Schellings, zu dessen Verwirklichung er indessen kein Zeug hatte als die Imagination, keine Energie als die Eitelkeit, keinen Treiber als das

[1] Näheres über Schelling in meinem Buch Die Zerstörung der Vernunft, 2. Kapitel, Aufbau-Verlag, Berlin 1954.

Opium, kein Organ als die Irritabilität eines weiblichen Rezeptionsvermögens, dieser aufrichtige Jugendgedanke Schellings, der bei ihm ein phantastischer Jugendtraum geblieben ist, er ist Ihnen zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zu männlichem Ernst geworden. Schelling ist daher Ihr *antizipiertes Zerrbild* . . ."[1]

In der Zeit, mit der wir uns jetzt beschäftigen, steht bei Schelling dieser „aufrichtige Jugendgedanke" im Vordergrund. Selbstverständlich sind die Keime zu seinen späteren reaktionären Anschauungen bereits vorhanden, sie werden aber, wenn auch für kurze Zeit, weitgehend überschattet vom Enthusiasmus der Begründung einer neuen Naturphilosophie, einer einheitlichen und dialektischen Auffassung aller Naturphänomene. In dieser Stimmung hat Schelling zuweilen fast materialistische Anwandlungen, lehnt er oft den verstiegenen Spiritualismus der ihm sonst nahestehenden Romantiker leidenschaftlich ab. Wir führen, da hier keine Möglichkeit einer ausführlichen Behandlung dieser Frage ist, nur ein Beispiel an. Im Jahre 1799 hat Schelling in Opposition zum Spiritualismus von Novalis, wie Friedrich Schlegel sich ausdrückt, „einen neuen Anfall von seinem alten Enthusiasmus für die Irreligion bekommen" und sein „Epikuräisches Glaubensbekenntnis von Heinz Widerporst" geschrieben. Wir führen aus diesem Gedicht nur einige sehr charakteristische Zeilen an:

„Seit ich gekommen bin ins Klare,
Die Materie sei das einzig Wahre,
Unser aller Schutz und Rater,
Aller Dinge rechter Vater,
Alles Denkens Element,
Alles Wissens Anfang und End'.
Halte nichts vom Unsichtbaren,
Halt' mich allein am Offenbaren,
Was ich kann riechen, schmecken, fühlen,
Mit allen Sinnen drinnen wühlen,

Glaub', die Welt ist seit jeher gewesen,
Wird auch nimmer in sich verwesen."[2]

Das Bekenntnis zum Materialismus ist hier entschieden und leidenschaftlich, aber keineswegs klar und zu Ende gedacht. Denn gleichzeitig mit dem atheistischen Bekenntnis spricht der Heinz Widerporst Schellings darüber, daß er zwar ohne Religion sei, wenn er aber schon eine Religion zu wählen

[1] Marx an Ludwig Feuerbach, 20. Oktober 1843, MEGA I, 1. Bd., 2. Halbband, S. 316.

[2] Plitt, a. a. O., Bd. I, S. 283f. und S. 286.

hätte — so würde er die katholische wählen. Ebenso tauchen in dem Gedicht eine ganze Reihe von mystischen Motiven aus der Naturphilosophie Böhmes auf.

Aus diesen wenigen andeutenden Bemerkungen muß es dem Leser schon klar geworden sein, daß zwischen der Fichteschen und Schellingschen Philosophie von Anfang an ganz tiefgreifende Differenzen vorhanden waren. Diese Differenzen wurden jedoch für beide verdeckt, vor allem durch den gemeinsamen Kampf gegen die Kantianer, die die Philosophie auf dem Standpunkt festhalten wollten, auf den sie von Kant selbst gebracht worden war. In seiner „Differenz" spottet Hegel über diesen Typus der Kantianer. Er sagt mit einem sehr bezeichnenden Gleichnis über Reinhold: „Wie: *La révolution est finie* zu sehr häufigen Malen in Frankreich dekretiert worden ist, so hat auch Reinhold schon mehrere Enden der philosophischen Revolution angekündigt. Jetzt erkennt er die letzte Beendigung der Beendigungen . . ."[1] Wenn wir diesen Ausspruch Hegels mit dem früher zitierten Brief von Fichte nach Kants Erklärung zusammenhalten, so bekommen wir das Bild einer philosophischen Kampfstimmung, in welcher sehr leicht die vorhandenen Differenzen über der gemeinsamen Gegnerschaft vergessen wurden. Schellings innere Unklarheit über seine eigenen Tendenzen, sein Schwanken zwischen materialistischen Anwandlungen und mystischen Gedankenexzessen, wobei beide mit der Fichteschen Erkenntnistheorie in Zusammenhang gebracht wurden, hat verständlicherweise sehr viel dazu beigetragen, daß die Differenzen eine verhältnismäßig lange Zeit verdeckt geblieben sind. Diese Unklarheit Schellings drückt sich auch in seiner Darstellungsweise aus. Hegel hat später diese Darstellungsweise Schellings plastisch und richtig charakterisiert. Er sagt in seiner „Geschichte der Philosophie": „Schelling hat seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht. Die Reihe seiner philosophischen *Schriften* ist zugleich Geschichte seiner philosophischen Bildung, und stellt seine allmähliche Erhebung über das Fichtesche Prinzip und Kantschen Inhalt dar, mit welchem er anfing; sie enthält nicht eine Folge der ausgearbeiteten Teile der Philosophie nacheinander, sondern eine Folge seiner Bildungsstufen."[2]

Schelling hat nie die ganze Philosophie von Grund aus durchgearbeitet und umgearbeitet, sondern ist stets — große und wichtige Gebiete unberührt lassend — auf immer neue Entdeckungen ausgegangen. Unmerklich verwandelte sich bei ihm das Fichtesche Ich ins identische Subjekt-Objekt

[1] Erste Druckschriften, S. 98f.

[2] Geschichte der Philosophie (Glockner), Bd. III, S. 647. Gerade der Abschnitt über Schelling geht vielfach auf die Jenaer Vorlesungen Hegels aus dem Jahre 1806 zurück. Die Charakteristik Schellings bezeichnet also zugleich Hegels Anschauungen zur Zeit seines Bruches mit ihm.

des objektiven Idealismus. Er schreibt vorerst seine Naturphilosophie als bloße *Ergänzung* der „Wissenschaftslehre", und da Fichte selbst gerade in dieser Zeit an ihrer Anwendung auf Moral, Recht, Staat usw. arbeitete, entstand bei beiden die Illusion einer vollständigen Übereinstimmung in den Grundprinzipien, bei einer arbeitsteiligen Aufarbeitung der verschiedenen Gebiete.

Diese Illusionen beginnen nach dem Erscheinen des ersten systematischen Werkes von Schelling zu zerflattern. Auf die Veröffentlichung von Schellings „System des transzendentalen Idealismus" folgt eine lange briefliche Diskussion, die mit einem vollständigen Bruch endet. Schelling spricht zwar noch in seinem folgenden Werke, der „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801) von Natur- und Transzendentalphilosophie als zwei verschiedenen Seiten desselben Systems. Und er betrachtet die Wissenschaftslehre in einem Brief vom 19. November 1800 als etwas Vollendetes, die Naturphilosophie stehe nur neben ihr, sei ihre Ergänzung. Er sagt: „Was erstens Wissenschaftslehre betrifft, so sondere ich dies gleich ab; dies steht völlig für sich, an ihr ist nichts zu ändern und nichts zu machen; diese ist vollendet, und muß es stets ihrer Natur nach. Aber Wissenschaftslehre ... ist noch nicht Philosophie selbst ... Sie verfährt ganz bloß logisch, hat mit Realität gar nichts zu tun."[1] Schelling ist also noch weit entfernt davon, an einen Bruch zu denken. Er betrachtet die „Wissenschaftslehre" als die unerschütterliche Grundlage auch der eigenen Philosophie.

Auch Fichte führt die Diskussion anfangs sehr vorsichtig; auch er will keinen Bruch mit seinem wichtigsten und begabtesten Verbündeten. Aber er protestiert von Anfang an gegen jene Selbständigkeit, die die Natur im System Schellings erhält. In einem Brief vom 15. November 1800, aus dessen Beantwortung durch Schelling wir eben zitiert haben, bezeichnet er die Schellingsche „Selbstkonstruktion der Natur" (objektiv-idealistische Auffassung der Objektivität der Naturkategorien) als eine Selbsttäuschung. Er schreibt: „Etwas anderes ist die *Realität der Natur*. Die letztere erscheint in der Transzendentalphilosophie als durchaus *gefunden*, und zwar fertig und vollendet; und dies zwar (gefunden nämlich) nicht nach *eignen* Gesetzen, sondern nach *immanenten* der *Intelligenz* ... Die Wissenschaft, die durch eine feine Abstraktion die Natur allein sich zum Objekt macht, muß freilich (eben weil sie von der Intelligenz abstrahiert) die Natur als *Absolutes* setzen, um dieselbe durch eine *Fiktion sich selbst konstruieren* lassen ..."[2] Später, als der Bruch bereits unvermeidlich ist, drückt Fichte denselben Gedanken viel energischer und gröber aus. Er spricht in seinem Brief vom 31. Mai

[1] Fichtes Briefe, a. a. O., Bd. II, S. 295.
[2] Ebd., S. 292f.

1801 davon, daß alles Erkennbare nur im Bewußtsein enthalten sei und „hier erst in dieser kleinen Region des Bewußtseins liegt eine Sinnenwelt: eine Natur“[1].

Hier ist bereits die klare Scheidung zwischen subjektivem und objektivem Idealismus ausgesprochen. Fichte spricht der Schellingschen Naturphilosophie jedes Recht ab, auch als ergänzender Teil der „Wissenschaftslehre“, auch nur relativ *selbständig* aufzutreten. Er hält daran fest, daß jede äußere Wirklichkeit nur ein Moment des souveränen Setzens des Ich ist, daß also die „Wissenschaftslehre“ den ganzen Bereich des Wissens umfaßt.

Wir haben gesehen, daß Schelling die Diskussion viel weniger entschieden geführt hat als Fichte. Diese Schwankungen würden sehr klar hervortreten, wenn wir hier die Möglichkeit hätten, den ganzen Briefwechsel ausführlich zu analysieren. Uns kommt es nur auf einen Punkt an: auf die Rolle Hegels. Wir erinnern den Leser daran, daß Hegel in einem Brief vom 2. November 1800 Schelling seine Ankunft nach Jena angekündigt hat, jedoch mit dem Plan, vorher eine längere Zeit in Bamberg zu verbringen. Am 15. November schreibt nun Fichte seine von uns zitierte scharfe Kritik des „Systems des transzendentalen Idealismus“. Schellings Antwort an Hegel ist zwar verlorengegangen, aber da Hegel, viel früher als er es vorhatte, im Januar 1801 in Jena eingetroffen ist, ist höchstwahrscheinlich Hayms[2] Vermutung, daß dieser Brief Hegels Ankunft in Jena beschleunigt hat, richtig. Und diese Beschleunigung konnte nur mit der aktuellen Diskussion zusammenhängen. Die folgenden Ereignisse bestätigen vollständig diese Vermutung. Hegel, der bis dahin ein Fragment nach dem anderen produziert hatte, kommt jetzt in eine außerordentlich energische polemische Produktion hinein. Im Juli 1801 ist bereits die „Differenz“ vollendet. Im August desselben Jahres verteidigt er auch seine Habilitationsthesen und liest im Herbst als Privatdozent an der Jenaer Universität. Im selben Jahre wird von Hegel und Schelling das Kampforgan für den objektiven Idealismus gegründet: das „Kritische Journal der Philosophie“. In dieser Zeitschrift wird nun von Hegel ebenso offen und energisch die Scheidung der Wege in der Philosophie, die Entstehung einer neuen Etappe der philosophischen Entwicklung proklamiert. Obwohl der objektive Idealismus sich bereits in den ästhetischen Schriften Schillers und insbesondere in den systematischen Schriften Schellings deutlich gezeigt hat, wird er als neue Philosophie erst jetzt offen verkündigt. Und zwar von Hegel. Sowohl die „Differenz“, wie die großen Aufsätze in der gemeinsamen Zeitschrift („Glauben und Wissen“ und „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“) beinhalten eine umfassende und systematische Ab-

[1] Ebd., S. 326.
[2] Haym: S. 123.

rechnung mit dem ganzen subjektiven Idealismus. Also nicht nur mit Fichte selbst, sondern auch mit Kant, den Kantianern und mit dem damaligen Hauptvertreter der subjektivistischen „Lebensphilosophie", mit Friedrich Heinrich Jacobi. In größeren und kleineren Rezensionen des gemeinsamen Journals, sowie der „Erlanger Literaturzeitung" rechnet Hegel noch mit der großen Schar der kleineren Vertreter der damaligen Philosophie, mit Schulze, Krug, Bouterwek usw. ab.

Hegel tritt hier überall als prinzipieller Verteidiger der neuen, höheren Etappe der Philosophie auf. Diese Philosophie ist aber *vor der Öffentlichkeit* bis dahin nur als die Schellingsche bekannt geworden. Es ist also nur allzu verständlich, daß Hegel in diesen polemischen Schriften den Unterschied zwischen objektivem Idealismus (Schelling) und subjektivem (Kant, Jacobi, Fichte) in den Vordergrund stellt, die Leistungsfähigkeit der beiden Richtungen scharf miteinander kontrastiert, um das Versagen des subjektiven Idealismus, sein Zerschellen an den eigenen unlösbaren Widersprüchen plastisch darzustellen und zugleich zu zeigen, daß der objektive Idealismus geeignet ist, alle hier aufgeworfenen Fragen der Philosophie wissenschaftlich befriedigend zu lösen. Die Philosophie Schellings wird dabei von Hegel keiner Kritik unterworfen, eine solche Kritik wird nicht einmal angedeutet. Höchstens kann der heutige Leser, dem die Unterschiede zwischen Schelling und Hegel schon klar sind, an manchen Stellen sehen, daß Hegel der Schellingschen Philosophie einen Sinn, eine Tendenz verleiht, die mehr der Fortsetzung seiner eigenen philosophischen Linie als der Schellingschen entspricht.

All dies ist aus den Notwendigkeiten der Polemik hinreichend klar. Wie steht aber Hegel, wenn wir von den polemisch sich notwendig ergebenden Überbetonungen absehen, in den ersten Jenaer Jahren zur Schellingschen Philosophie? Aus dem uns vorliegenden Material ist es unmöglich, darauf eine dokumentierte Antwort zu geben. Aus der Zeit vor 1803 (Schellings Abgang nach Würzburg) ist uns keine ablehnende, ja nicht einmal eine kritische Äußerung Hegels über Schelling bekannt. Erst zwischen 1803 und 1806 beginnt bei Hegel eine scharfe Kritik vor allem gegen die Schüler und Anhänger Schellings, aber auch gegen Schelling selbst; diese Kritik erhält dann in der „Phänomenologie des Geistes" eine prinzipielle und systematische Formulierung: die erste öffentliche Abrechnung Hegels mit der Schellingschen Philosophie ist zugleich die entscheidende und abschließende.

Ist also Hegel in den ersten Jenaer Jahren ein hundertprozentiger Anhänger Schellings gewesen? Oder war seine Zusammenarbeit mit Schelling in dieser Zeit nur „Diplomatie", nur „Taktik"? Die erste Auffassung wird in den landläufigen Philosophiegeschichten verbreitet. Die zweite vertritt

z. B. Stirling[1], der bei Hegel in dieser Zeit eine gewisse „Listigkeit", eine gewisse „Berechnung" in der Annäherung an Schelling sucht. Daß die erste Auffassung unrichtig ist, weiß der Leser aus unserer Darstellung der Frankfurter Periode Hegels. Wir haben dort gesehen, daß Hegel bereits vor seiner Ankunft in Jena zu einer objektiven Dialektik gelangt ist, die in der zentralen Frage (Lehre vom Widerspruch) auf einer höheren Stufe steht als die Schellingsche. Wir haben auch gesehen, daß die fragmentarischen Aufzeichnungen Hegels zur Philosophie noch in einer ganzen Reihe von Hauptproblemen der Dialektik eine über die Schellingsche hinausweisende Richtung zeigen. Und die wichtigste Tendenz der Hegelschen Philosophie, das Schaffen einer neuen dialektischen Logik, lag immer ganz außerhalb von Schellings Gesichtskreis. Wenn also Hegel im „Kritischen Journal der Philosophie" dagegen protestiert hat, daß man ihn als einen Anhänger Schellings bezeichnet, so hat er dabei vollständig recht gehabt[2].

Das bedeutet aber keineswegs, daß Stirling und seinesgleichen Hegels Stellung zu Schelling in der ersten Jenaer Periode richtig gedeutet hätten. Stirling verhält sich hier zu Hegel so, wie das seinerzeit Franz Mehring bei Erich Schmidt in bezug auf seine Auslegung der Beziehungen des jungen Lessing zu Voltaire so ironisch kritisiert hat: diese „Gelehrten" unterstellen den großen Dichtern und Denkern der Vergangenheit jene subalterne Psychologie des strebsamen Dozenten dem mächtigen Ordinarius gegenüber, mit der sie selbst ihre Universitätskarriere gemacht haben. Ein Lessing oder ein Hegel unterscheidet sich aber nicht nur geistig, sondern auch menschlich-qualitativ von einem Professor Schmidt oder Professor Stirling.

Das Frankfurter Systemfragment Hegels zeigt, daß er sich in einigen grundlegenden Fragen der Dialektik bereits vor der Begegnung mit Schelling zur Klarheit über seine spezifische Methode durchgearbeitet hatte. Aber nur in einigen grundlegenden Fragen. Und dies bedeutet durchaus nicht, daß die spezifische Form der Hegelschen Dialektik bei seiner Ankunft in Jena bereits vollständig systematisch durchgedacht, geschweige denn systematisch und konkret ausgeführt worden wäre. Wir sprechen gar nicht von solchen wichtigen systematischen Fragen, wie z. B. dem Verhältnis der Philosophie zur Religion. Wir haben gesehen (S. 258 ff.), daß Hegel in Frankfurt die Philosophie in die Religion münden ließ, das heißt, daß er damals im religiösen Verhalten des Menschen den Gipfelpunkt der Philosophie erblickt hat. Und wir werden gleich sehen, daß er bereits in seiner

[1] J. H. Stirling: The Secret of Hegel. Edinburg 1908, S. 662. Über Stirling – der, beiläufig gesagt, einer der ersten ist, die Hegel ganz auf Kant zurückzuführen trachten – vgl. die Urteile von Marx und Engels. Briefwechsel, Berlin 1950, Bd. IV, S. 70 und 304. Marx an Engels 23. Mai 1868 und 4. April 1870.

[2] Rosenkranz: S. 162 f.

ersten Jenaer Schrift eine andere Position zu dieser Frage bezieht, die sich dann bis zur Phänomenologie systematisch immer weiterentwickelt. Aber auch wenn wir die erste Niederschrift seiner Anschauungen über Logik, die sogenannte „Jenenser Logik“ (1801/02), näher betrachten, so müssen wir feststellen, daß neben klaren Darlegungen von Problemen, die für den Aufbau seiner späteren Logik ausschlaggebend geworden sind (z. B. Übergang von Quantität und Qualität), sehr vieles vorhanden ist, was Hegel schon zur Zeit der Abfassung der Phänomenologie stillschweigend verworfen hat. Und insbesondere in der für Hegel entscheidenden Frage, in der Frage der dialektischen Ableitung der Kategorien aus der Bewegung ihrer immanenten Widersprüche, herrscht in der „Jenenser Logik“ noch eine verhältnismäßige Ungeklärtheit seiner Anschauungen, auch im Vergleich zur späteren Jenaer Zeit. Die genaue Trennung vor formaler und dialektischer Logik, die Feststellung ihres richtigen Verhältnisses zueinander ist hier zwar im Keime enthalten und steht auf einer viel höheren Stufe der philosophischen Klarheit, als Schelling sie je erreichen konnte, aber sie ist hier — mit Hegelschem Maßstabe gemessen — doch nur im Keime enthalten.

Es ist darum kein Zufall, daß Hegel in der ersten Jenaer Periode — mit Ausnahme seiner Dissertation „De orbitis planetarum“, die für sein Lebenswerk nur eine episodische Bedeutung hat — nur polemische Streitschriften veröffentlichte: Schriften, in welchen er die Widersprüche und Unzulänglichkeiten des subjektiven Idealismus bekämpft, in welchen er aus dessen Widersprüchen mit großer Klarheit seine eigenen Anschauungen, insbesondere auf dem Gebiete der Gesellschaftsphilosophie entwickelt, jedoch sich der konkreten und ausführlichen Darlegung über Inhalt und Methode des objektiven Idealismus enthält, beziehungsweise diese Darlegungen auf einem sehr allgemeinen Niveau durchführt.

Parallel mit diesen Streitschriften arbeitet Hegel in Vorlesungen und Manuskripten mit großer Energie und Ausdauer an dem Ausbau seines selbständigen Systems. Jedoch alle diese Entwürfe bleiben eben — Entwürfe. Und Hegel denkt weder jetzt noch später daran, diese Entwürfe zu veröffentlichen. Er benützt daraus manches als Material in seinen später veröffentlichten Arbeiten, aber gerade der systematische Aufbau wird bei ihm ununterbrochen kritisiert, revidiert und neu gestaltet. Gerade dieses ununterbrochene Umstellen der philosophischen Konstruktion zeigt, wie sehr seine Anschauungen über die entscheidenden Fragen der Philosophie damals sich noch in Fluß befanden. Wir haben früher sein Wort über die Entwicklung Schellings vor der Öffentlichkeit angeführt. Diese Art des Philosophierens kann vielleicht zeitweilig dem jungen, schwerfällig arbeitenden, schwer mit dem systematischen Aufbau seiner Anschauungen ringen-

den Hegel imponiert haben. Sie ging aber ganz bestimmt gegen seine tiefsten philosophischen Überzeugungen.

Die erste Jenaer Periode ist also für Hegel – freilich auf weit höherem Niveau als in Frankfurt – eine Periode des *Experimentierens*. Das höhere Niveau ist sofort sichtbar, wenn man die Jenaer mit den Frankfurter Entwürfen vergleicht. Hier gab es essayistische Auseinandersetzungen mit verschiedenen, für den jungen Hegel ausschlaggebend wichtigen Problemen, denen zwar ein starker innerer systematischer Zusammenhang der Anschauungen innewohnte; die Systematik trat jedoch noch nicht bewußt und methodologisch in den Vordergrund. Dagegen sind die Jenaer Entwürfe von vornherein Entwürfe zu einem *System*; der große Fortschritt ist also auch dann festzustellen, wenn man sieht, daß die methodologischen Grundlagen der Systematisation sich noch in Fluß befanden.

In seinen intimen Aufzeichnungen aus der zweiten Hälfte der Jenaer Periode gibt Hegel interessante Einblicke in seine damalige Gedankenwerkstatt. Diese Aufzeichnungen sind von Rosenkranz als „Hegels Wastebook (Notizbuch)" veröffentlicht worden. Für die neuere Hegelforschung ist es charakteristisch, daß sie Rosenkranz' Veröffentlichung sowie seine richtige Datierung (1803–1806) vollständig ignoriert. Dilthey analysiert diese Aufzeichnungen als allgemeine Anschauungen Hegels während der ganzen Jenaer Periode und erwähnt mit keinem Wort, daß sie bereits von Rosenkranz veröffentlicht wurden. Haering geht noch weiter, er betrachtet es als eine „große Tat" Diltheys, diese Fragmente „veröffentlicht" zu haben und verlegt sie ganz an den Anfang der Jenaer Periode[1].

Wer diese Fragmente mit einiger Aufmerksamkeit und einem, wenn auch noch so kleinen Verständnis für Hegels wirkliche Entwicklung liest, wird sehen, daß die Bekenntnisse über die Methode des Arbeitens einen bereits *retrospektiven* Charakter haben: der methodologisch bereits zur Klarheit gekommene Hegel hält hier einen selbstkritischen Rückblick über die Art seines bisherigen Arbeitens und Philosophierens. Wenn wir also an der richtigen Datierung Rosenkranz' festhalten, erhalten wir aus diesen Rückblicken eine sehr interessante Charakteristik der geistigen Verfassung und der Arbeitsweise Hegels in der ersten Jenaer Zeit. Wir führen einige der charakteristischsten Stellen an: „Am schädlichsten ist es, *sich vor Irrtümern bewahren zu wollen*. Die Furcht, aktiv sich Irrtum zu schaffen, ist die Behaglichkeit und die Begleitung von absolut passivem Irrtum. So hat der Stein keinen aktiven Irrtum, außer z. B. Kalk, wenn Scheidewasser auf ihn gegossen wird. Da kommt er ganz aus sich. Er gerät ordentlich auf Abwege, braust auf, kommt in eine andere Welt. Es sind ihm böhmische Dörfer, er geht zugrunde. So nicht der Mensch. Er ist Substanz, erhält sich. Diese

[1] Rosenkranz: S. 198ff. und S. 537ff. Dilthey: Bd. IV, S. 195f., Haering: S. 603.

Steinheit oder Steinigkeit oder Steinernheit ... diese Strengflüssigkeit ist es, auf die man Verzicht tun muß. Die *Bildsamkeit* ... ist die Wahrheit. Erst wenn man die Sache versteht, das nach dem Lernen kommt, steht man über ihr." Diese Stelle wird nun von einer unmittelbar vorangehenden sehr schön erläutert. Hegel sagt dort: „Zum Studium einer Wissenschaft ist notwendig, sich nicht durch die Prinzipien abwendig machen zu lassen. Sie sind allgemein und bedeuten nicht viel. Wie es scheint, erst der hat ihre Bedeutung, der das Besondere hat. Oft sind sie auch schlecht. Sie sind das Bewußtsein über die Sache und die Sache ist oft besser als das Bewußtsein. Man studiere fort. Zuerst ist das Bewußtsein trüb. *Nur nicht Schritt vor Schritt begriffen und bewiesen haben wollen*, sondern man wirft das Buch weg, liest wie zwischen Wachen und Schlafen fort, resigniert auf sein Bewußtsein, d. h. auf seine Einzelheit, was peinlich ist."[1]

Wenn man diese Bemerkungen aufmerksam liest, so sieht man deutlich, daß Hegel hier seine Arbeitsweise in einer Übergangszeit charakterisiert. Er hat eine noch nicht ganz geklärte, aber im wesentlichen klare Vorstellung über das Zentralproblem und geht nun — unerschrocken vor Irrtümern — weiter, um die Richtigkeit dieser Anschauungen an dem ganzen System der Besonderheiten der Wirklichkeit zu erproben. Und er hält hartnäckig an dem Prinzip fest, nur solche allgemeine Grundlagen als fest und richtig zu akzeptieren, die sich in dieser Wechselwirkung mit der Erkenntnis der Besonderheiten bewähren. „Die Sache ist oft besser als das Bewußtsein": hier ist der Schlüssel für die ganze Art des Philosophierens beim jungen Hegel. Er nimmt den Schellingschen Gedanken von der Welt als einem einheitlichen Prozeß, der Natur und Geschichte umfaßt, wirklich ernst; ernster als Schelling, der diesen Gedanken jedes Jahr in einem neuen System, in einer anderen abstrakten Form formuliert. Hegel will das Wesen dieses Prozesses in seiner Umfassung aller Besonderheiten ergreifen, und solange er nicht im Besitz einer Methode ist, die für ihn diese umfassende Erkenntnis der Besonderheiten garantiert, nimmt er jedes allgemeine Prinzip nur mit Vorbehalt auf, d. h. er prüft es an den Tatsachen, an den Besonderheiten und verwirft es sofort, wenn er es als abstrakt, als die Besonderheiten nicht erklärend durchschaut. Dieser „Empirismus" Hegels, der seinen bürgerlichen Erklärern sehr viel Verlegenheit schafft, ist ein Grundzug seiner *spezifischen Form* der Dialektik. Wo die Grenzen für Hegel liegen, werden wir später ausführlich behandeln. Hier war es notwendig, auf diesen Grundzug seines Philosophierens hinzuweisen, nicht nur, um den Unterschied zu Schelling gleich in voller Schärfe zu zeigen, sondern zugleich, um klarzumachen, warum Hegel — bei sofort vorhandenen Differenzen in einigen grundlegenden Fragen des objektiven Idealismus — hier nicht *sofort* eine

[1] Rosenkranz: S. 545.

negative, ablehnende Position ihnen gegenüber bezogen hat, sondern sie, gewissermaßen experimentierend, erprobt hat, um sich praktisch von ihrer Richtigkeit oder Nichtigkeit zu überzeugen.

Eine andere Stelle dieser Aufzeichnungen bezeichnet noch klarer die Beziehung Hegels zu Schelling, obwohl dessen Name hier nicht erwähnt wird. Hegel schreibt: „Ich erinnere mich sehr gut, wie lange ich in den Wissenschaften mich herumtrieb, ehrlicherweise meinend, was davon offenkundig, sei noch nicht Alles. Aus den Redensarten, die Sache zu führen, schloß ich, das Wesen stecke noch im Hintergrunde und alle wüßten bei weitem mehr, als sie gesagt, nämlich den Geist und die Gründe, so etwas zu avancieren. Nachdem ich lange vergebens gesucht, wo dies zu finden wäre, wovon immer gesprochen und getan wurde, als sei es das allgemeine Bekannte und das Treiben des Gewöhnlichen, also das Rechte, und dessen Rechtfertigung nicht finden konnte, fand ich, daß in der Tat nicht mehr daran sei, als ich wohl begriff und darüber nur noch dieses, der Ton der Zuversicht, die Willkür und die Vermessenheit."[1] Diese Bemerkung steht ganz am Ende des Jenaer Notizbuches von Hegel. Hier schreibt er in einem Ton, der deutlich zeigt, daß er die Abstraktheit, den Formalismus, die philosophische Schwäche der Schellingschen Philosophie bereits vollkommen durchschaut hat. Er gibt hier, in der Form einer internen Selbstkritik, ein deutliches Bild darüber, wie er sich von der konstruktiven Kunstfertigkeit, von dem sicheren und imposanten Auftreten Schellings hat beeinflussen lassen. Wenn wir später an die Analyse der sachlichen Differenzen zwischen Schelling und Hegel herantreten werden, wird der Leser an Hand der konkreten Fragen, die hier auftauchen, diese Haltung Hegels noch besser verstehen lernen als jetzt, wo wir nur die allgemeine „intellektuelle Physiognomie" der beiden Philosophen einander gegenübergestellt haben.

Es würde aber zu falschen Folgerungen führen, wenn man diesen Gegensatz überspannen würde. Will man die Periode 1801–1803 richtig verstehen, so darf man nicht davon ausgehen, was wir über die *spätere* Entwicklung Schellings *heute* wissen. Damals waren zwar die reaktionären Tendenzen des späteren Schellingschen Denkens auch schon im Keime vorhanden, aber doch nur im Keime. Und niemand konnte 1801 voraussehen, daß der Initiator der philosophischen Revolution in Deutschland als Philosoph einer theologischen Reaktion enden würde. Auch die Leere der formalistischen Konstruktionen Schellings sah damals anders aus als jetzt aus der Perspektive seines später eingeschlagenen Weges. Damals stand man am Anfang einer philosophischen Umwälzung – erinnern wir uns daran, wie beißend Hegel jene verspottet hat, die die philosophische Revolution abschließen wollten – und die Abstraktheit der Schellingschen Konstruktionen mußte

[1] Ebd., S. 554.

als jene Abstraktheit erscheinen, die mit dem *Anfang* einer neuen Philosophie in einer neuen Weltepoche notwendig verknüpft ist. (Wir werden bei der Behandlung der „Phänomenologie des Geistes" sehen, wie sehr für Hegel auch damals dieser Gesichtspunkt im Vordergrund stand.)

Marx hat als dialektischer Historiker bei aller scharfen Kritik an der Persönlichkeit Schellings seinen „aufrichtigen Jugendgedanken" hervorgehoben und ihn mit einem solchen Philosophen wie Feuerbach in Parallele gestellt. Es ist klar, daß für den jungen Hegel, der um die Prinzipien einer objektiven Dialektik rang, dieser „aufrichtige Jugendgedanke" Schellings im Vordergrund des Interesses stehen mußte. Um so mehr als er ja bei aller Schärfe und Richtigkeit seiner späteren Kritik an Schelling dessen Philosophie niemals in einer solchen Weise durchschauen konnte, als dies für den materialistischen Dialektiker Marx möglich gewesen ist. Denn die Methode des objektiven Idealismus der idealistischen Dialektik ist für sie *immer* die gemeinsame Grundlage geblieben. Es gibt also bestimmte Schranken der Schellingschen Philosophie, die auch für Hegel immer Schranken seines dialektischen Denkens geblieben sind, während sie Marx mit vernichtender Schärfe kritisieren konnte.

Wir haben bereits gesagt: „der aufrichtige Jugendgedanke" Schellings besteht darin, daß er Natur und Geschichte als einen einheitlichen dialektischen Prozeß zu fassen versucht hat. Hier trifft er mit den tiefsten Bestrebungen des jungen Hegel zusammen. Sind nun die Konzeptionen des jungen Hegel – besonders auf dem Gebiet der Gesellschaftsphilosophie, in den logischen Fragen der Dialektik – viel tiefer als die Schellings, so ist Hegel bis jetzt noch nicht dazu gekommen, ein einheitliches und umfassendes System des gesamten Wissens zu geben. Dies tat Schelling in dieser Periode in einer literarisch außerordentlich glänzenden und blendenden Weise. Aus den vorher angeführten Bemerkungen Hegels geht klar hervor, daß es für ihn notwendig gewesen ist, die Richtigkeit dieser Konzeptionen zuerst durch eigene Arbeit zu erproben, bevor er an ihre Kritik herantrat. Aus den Bekenntnissen Hegels ersehen wir, daß er dies gewissermaßen *experimentierend* getan hat. Nur wenn wir die Beziehung von Hegel zu Schelling in den ersten Jenaer Jahren so betrachten, werden wir zu der Schellingschen Terminologie einiger dieser Schriften, insbesondere der des „Systems der Sittlichkeit", den richtigen Standpunkt einnehmen. Das heißt, diese Einwirkung Schellings auf Hegel anerkennen, ohne ihn deshalb entweder für einen einfachen Anhänger Schellings anzusehen oder ihn als einen Heuchler und Streber zu betrachten, der aus „taktischen Gründen" die ihm bereits klaren Differenzen verschweigt.

Dazu kommt noch, daß das Schellingsche System, trotz der literarisch glänzenden Form einer jeden einzelnen Veröffentlichung, sich damals noch ebenso im Fluß befand wie das Hegelsche. Es ist uns natürlich nichts aus dem intimen Verkehr zwischen Hegel und Schelling bekannt. Sie haben an einem Ort gewohnt, an derselben Universität unterrichtet, gemeinsam eine philosophische Zeitschrift herausgegeben. Es ist also selbstverständlich, daß sie sehr eingehende Gespräche über die Prinzipien der Philosophie geführt haben müssen. Und tatsächlich zeigen nicht nur die ersten Jenaer Schriften einen starken Einfluß der Schellingschen Terminologie auf Hegel, sondern wir können in bestimmten Darlegungen Schellings aus dieser Zeit auch die Stimme Hegels sehr deutlich vernehmen. Der einleitende Artikel zur philosophischen Zeitschrift, „Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt", war sogar lange Zeit strittig. Man wußte nicht, ob er von Schelling oder von Hegel verfaßt sei. Erst aus einer Selbstbiographie Hegels aus 1804 geht es unzweifelhaft hervor, daß Schelling der Verfasser dieses Aufsatzes ist[1]. Unter solchen Umständen kann man sehr leicht verstehen, daß Hegel in bestimmten strittigen Fragen der Dialektik lange Zeit versucht haben muß, Schelling mündlich, in persönlicher Diskussion von seinem Unrecht zu überzeugen und auf den richtigen Weg zu bringen, bevor er öffentlich gegen ihn auftrat. Dabei darf auch nicht vergessen werden, daß Hegel zwar in vielen Fragen einen viel tieferen und fortgeschritteneren Standpunkt vertrat als Schelling, in der Naturphilosophie jedoch – wenigstens in der ersten Zeit – vorwiegend ein Lernender gewesen ist. Allerdings hatte er sich, wie wir wissen, in der letzten Frankfurter Zeit eingehend mit Problemen der Naturwissenschaft beschäftigt, aber auf diesem Gebiet hatten Schelling, seine Schüler und vor allem, von ihnen unabhängig, Goethe, dessen Bekanntschaft Hegel auch in dieser Zeit gemacht hat, bereits große Ergebnisse erzielt, mit denen er sich zuerst bekannt machen und kritisch auseinandersetzen mußte, bevor es ihm möglich war, sein eigenes System ganz selbständig aufzustellen.

Diese Überprüfung des Verhältnisses von Hegel zu Schelling zeigt also die Richtigkeit unserer früher (S. 261 ff.) ausgeführten Anschauung: es handelt sich in der Jenaer Zusammenarbeit von Hegel und Schelling um den *Kreuzungspunkt* der Wege zweier bedeutender Denker. Hegel arbeitet sich in Jena immer klarer zu seiner spezifischen Form der Dialektik durch. Wir können aus den vorliegenden Dokumenten sehen, daß erst seine Vorlesungsmanuskripte von 1805/06 von Schellingscher Terminologie vollständig frei sind. Und dies ist selbstverständlich keine bloß terminologische Angelegenheit. Wenn wir die verschiedenen Entwürfe Hegels zur Gesellschaftsphilosophie überprüfen werden, so werden wir sehen, wie eng die

[1] Nohl: S. VIIIf.

klare und konkrete Herausbildung seiner gesellschafts- und geschichtsphilosophischen Anschauungen mit dieser Befreiung von der Schellingschen Terminologie zusammenhängt.

Schelling ist im Jahre 1803 von Jena nach Würzburg gezogen. Damit hört der enge persönliche Kontakt zwischen ihnen auf; auch die gemeinsame Zeitschrift überlebt diese Trennung nicht. Sie hat ihre historische Mission erfüllt: die Scheidung der Wege zwischen subjektivem und objektivem Idealismus ist mit großer Entschiedenheit und Klarheit vollzogen. Jetzt konnte der Prozeß der Differenzierung des objektiven Idealismus beginnen. Es wäre aber ganz falsch, diesen Prozeß einfach als eine Klärung der Anschauungen Hegels zu betrachten. Wir wiederholen: auch die Schellingsche Philosophie befand sich damals im Fluß. Und das immer schärfere Hervortreten der reaktionären Elemente der Schellingschen Philosophie steht in einer ununterbrochenen Wechselwirkung mit der Klärung der Anschauungen Hegels, mit seiner immer stärkeren Befreiung von jenen Schellingschen Kategorien, mit denen er eine Weile „experimentiert" hat. In Würzburg tritt Schelling mit seiner Schrift „Philosophie und Religion" (1804) bereits in einer ziemlich ausgesprochen reaktionären Weise auf. Seine Abwendung vom „aufrichtigen Jugendgedanken" beginnt bereits, eine philosophische Gestalt anzunehmen: die Welt wird hier schon als „Abfall" vom Absoluten (von Gott) aufgefaßt. Die grundlegende Tendenz der späteren, offen reaktionären, sogenannten „positiven Philosophie" Schellings taucht in dieser Schrift zum erstenmal verhältnismäßig klar auf. (Als ergänzende, vorbereitende „negative Philosophie" betrachtet der spätere Schelling seine eigene Naturphilosophie und Dialektik.)

Es wäre lächerlich, den Einfluß dieser Wandlung Schellings auf die sich verändernde Stellungnahme Hegels zu ihm zu unterschätzen. Hegels spätere Anschauungen kommen in der „Geschichte der Philosophie" zu einem klaren Ausdruck: er betrachtet ausschließlich die erste Jenaer Periode als jene Entwicklungsphase Schellings, mit der dieser sich einen Platz in der Weltgeschichte der Philosophie errungen hat; die späteren Werke würdigt er nicht einmal einer Polemik. (Sehr analog ist die Stellungnahme Hegels zu der Philosophie Fichtes.) Andererseits darf aber auch nicht vergessen werden, daß Hegel — aus sehr genauer Kenntnis des Charakters und der Arbeitsweise Schellings — auch diese neue Phase seiner Entwicklung nicht für eine endgültige angesehen hat. Er hat noch lange Zeit gehofft, Schelling durch Kritik seiner Anschauungen auf den richtigen Weg der dialektischen Philosophie zurückzuführen. Die Korrespondenz zwischen ihnen, sogar zur Zeit der „Phänomenologie des Geistes" zeigt, daß Hegel auch damals noch mit der Möglichkeit einer philosophischen Verständigung

gerechnet hat. Erst nach der Veröffentlichung der „Phänomenologie des Geistes“ (1807) wird von seiten Schellings der vollständige Bruch vollzogen.

II
Die Kritik des subjektiven Idealismus

Die ersten Jenaer Veröffentlichungen Hegels sind ausgesprochene Kampfschriften. Das Pathos seines Kampfes entsteht aus der Überzeugung, daß die philosophische Umwälzung, deren Vorkämpfer er geworden ist, nur der gedankliche Ausdruck einer großen und allgemeinen Umwälzung ist; daß also die Überwindung des subjektiven Idealismus durch den objektiven keine enge, zunftmäßige Angelegenheit der Philosophie ist, sondern die höchste gedankliche Spitze einer großen, gesellschaftlich-geschichtlichen Umwälzung. Darum tauchen in diesen Hegelschen Kampfschriften immer wieder Vergleiche auf, die diesen Zusammenhang der Umgestaltung der Philosophie mit dem Entstehen einer neuen Welt beleuchten. Wir haben einen solchen Ausspruch Hegels bereits angeführt. Für seine Stimmung in den ersten Jenaer Kampfjahren ist der folgende vielleicht noch charakteristischer: „Auf die politische Apragmosyne (Stimmenthaltung, G. L.) zur Zeit, wenn Unruhen im Staate ausbrächen, hatte der atheniensische Gesetzgeber den Tod gesetzt; die philosophische Apragmosyne, für sich nicht Partei zu ergreifen, sondern zum voraus entschlossen zu sein, sich dem, was vom Schicksal mit dem Siege und der Allgemeinheit gekrönt würde, zu unterwerfen, ist für sich selbst mit dem Tode spekulativer Vernunft behaftet.“[1]

Die Waffen dieses Kampfes sind aber bereits die spezifisch Hegelschen. Seine Widerlegung des subjektiven Idealismus beschränkt sich nicht auf den einfachen Nachweis seiner Schranken und Unzulänglichkeiten. Hegel geht viel indirekter, aber zugleich viel radikaler vor. Er sieht in dem subjektiven Idealismus nicht einfach eine falsche Richtung der Philosophie, sondern eine *notwendig entstandene*, aber nichtsdestoweniger – und ebenso notwendig – falsche Richtung. Sein Nachweis der Falschheit des subjektiven Idealismus ist zugleich eine Deduktion seiner Notwendigkeit und der aus dieser Notwendigkeit entspringenden Beschränkung. Diese Deduktion vollzieht Hegel auf zwei Wegen, die sich bei ihm schon jetzt, wie auch später, unlösbar verschlingen: nämlich historisch und systematisch. Historisch weist Hegel nach, daß der subjektive Idealismus aus den tiefsten Problemen der Gegenwart notwendig entstanden ist; und daß seine historische Bedeutung, seine dauernde Größe gerade hierin liegt. Doch gleichzeitig

[1] Erste Druckschriften, S. 163.

zeigt er, daß der subjektive Idealismus notwendig nicht weiterkommen kann, als die von der Zeit gestellten Probleme als Probleme zu empfinden und ihre Problematik in die Sprache der spekulativen Philosophie umzusetzen. Eine Antwort auf diese Fragen hat der subjektive Idealismus aber nicht: darin besteht seine Unzulänglichkeit.

Indem also Hegel den objektiven Idealismus gegen den subjektiven verteidigt, bestimmt er zugleich die *historische Stelle* beider in der Entwicklung der Philosophie, ja in der Entwicklung der Menschheit. Er hebt damit das Problem auf eine Höhe, von der Fichte und Schelling in ihrer brieflichen Kontroverse keine Ahnung gehabt haben. Diese historische Höhe der Fragestellung, in der sich schon der spätere Hegel deutlich zeigt, ist ein gewaltiger Schritt vorwärts in der Entwicklung von Hegel selbst. Freilich, wenn wir seine Berner und Frankfurter Fragmente genau studiert haben, so haben wir gesehen, daß dieses Problem bei ihm schon längst vorbereitet war. Die Philosophie war für Hegel stets aufs intimste mit den allgemeinen, politisch-sozialen, kulturellen Problemen der Gegenwart verknüpft, sie sollte die endgültige gedankliche Lösung für alles sein, was aus der Vergangenheit in die Gegenwart, Antwort heischend drängt.

Daß nun diese Historizität der Hegelschen Philosophie jetzt „plötzlich" in einer schon so weit vollendeten Form erscheint, ist nicht schwer zu erklären. Hegel hat in Bern und Frankfurt unmittelbar mit den großen Problemen der Gesellschaft gerungen, und wenn er dabei auch bis zum Erfassen einiger Zentralprobleme der Dialektik vorgedrungen war, so konnte er doch noch nirgends seine Gesamtanschauung systematisch zusammenfassen. Er hatte zwar von den wichtigen Strömungen der Philosophie seiner Zeit ununterbrochen Kenntnis genommen (insbesondere in Frankfurt), aber Stellung genommen hatte er zu ihnen nur dort, wo es der sachliche Gehalt der einzelnen Probleme unbedingt notwendig machte. Erst in Jena sah er sich gezwungen, zur Philosophie der Gegenwart als zu einer Philosophie und nicht bloß als zu einem Lösungsversuch einzelner, wenn auch noch so wichtiger Fragen Stellung zu nehmen. Die umfassende und tiefe Orientierung in allen Gegenwartsproblemen, ihr Ordnen um ein Problem, um den Wendepunkt der Philosophie vom subjektiven Idealismus zum objektiven bringt bei Hegel „plötzlich" diesen historischen Überblick hervor.

Die historische Betrachtung ist in diesen Kampfschriften untrennbar mit der systematischen verbunden. Wir wiederholen: Hegel will den subjektiven Idealismus nicht „von außen" widerlegen, sondern durch Entfaltung seiner inneren Widersprüche, die Fichte nicht bewußt geworden sind, überwinden. Die innere Dialektik dieser Widersprüche, die Lösung, die die Bewegung der Widersprüche selbst hervorbringt, soll die Notwendig-

keit des objektiven Idealismus beweisen. Da nun bei Hegel diese Widersprüche als vom gesellschaftlichen Leben produzierte aufgefaßt werden, entsteht bereits in diesen frühen Kampfschriften jene innere organische Einheit zwischen Philosophie und Geschichte, die für die spätere Periode Hegels so charakteristisch ist.

Die Hegelsche Analyse des subjektiven Idealismus geht also von diesem gleichzeitig historischen und systematischen Gesichtspunkt aus. Hegel wirft die Frage nach dem Bedürfnis der Philosophie in der Gegenwart auf. Nach unserer Kenntnis des Frankfurter Systemfragments und seiner Beurteilung der Gegenwart kann es uns nicht überraschen, zu hören, daß Hegel in der Zerrissenheit, in der Entzweiung die Grundlage zu diesem Bedürfnis nach Philosophie erblickt. Er leitet von hier die für ihn wesentliche Charakteristik der Schwächen des nicht-dialektischen Denkens ab, nämlich daß diese Zerrissenheit in einer Abtrennung der Verstandeskategorien von der lebendigen und bewegten Totalität der Welt, vom Absoluten sich spiegelt. Er sagt: „Betrachten wir die besondere Form näher, welche eine Philosophie trägt, so sehen wir sie einerseits aus der lebendigen Originalität des Geistes entspringen, der in ihr die zerrissene Harmonie durch sich hergestellt und selbsttätig gestaltet hat; andererseits aus der besonderen Form, welche die Entzweiung trägt, aus der das System hervorgeht. Entzweiung ist der Quell des *Bedürfnisses der Philosophie*, und als Bildung des Zeitalters die unfreie, gegebene Seite der Gestalt. In der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom Absoluten isoliert und als ein Selbständiges fixiert."[1]

Die Charakteristik der Gegenwart als Periode der Bildung zeigt wieder die engen Zusammenhänge der Hegelschen Philosophie mit der Goethe-Schillerschen Periode der klassischen deutschen Dichtung. Diese Charakteristik klingt im ersten Augenblick so, als wäre sie eine philosophische Systematisation jener Bestrebungen, die in Schillers ästhetischen Schriften und insbesondere in Goethes „Wilhelm Meisters Lehrjahre" zum Ausdruck kamen. Aber der Terminus „Bildung" hat bei Hegel doch auch einen anderen Akzent: bei Hegel liegt die Betonung auf den Dissonanzen und Widersprüchen, die in dieser Periode der Menschheitsentwicklung besonders energisch zum Vorschein kommen. Wir werden später bei der Behandlung der „Phänomenologie des Geistes" sehen, daß die Periode der Bildung für Hegel geradezu die Geburtsstunde der Dialektik in ihrer letzten und vollendeten Form wird, daß die Konvulsionen und Kämpfe dieser Zerrissenheit und Entzweiung die Qualen der Geburt der letzten endgültigen Harmonie des Hegelschen absoluten Geistes bedeuten.

[1] Erste Druckschriften, S. 12.

Der Unterschied ist wichtig, ist aber doch ein Unterschied der Akzente, der Bewertung der vorangegangenen Übergangsperiode und der Stellungnahme zur Aufklärung. Goethe und Hegel sind sich stets darin einig, daß sie sich bewußt als Nachfolger der Aufklärung, als Vollender ihres Erbes betrachten; ihre Kritik der Aufklärung wird nie zu einem Verwerfen der Erbschaft dieser Periode, wie bei den Romantikern. (Der moderne Schwindel in der Auslegung Goethes und Hegels benützt als Hauptfeld die Verdunkelung dieses Zusammenhanges durch die Auswahl einiger aus dem Zusammenhang gerissener, isolierter Zitate.) Es ist für die Zusammenarbeit Goethes und Hegels in dieser Richtung sehr charakteristisch, daß Goethe in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts das Manuskript von Diderots „Le neveu de Rameau" entdeckt, es sofort übersetzt und mit Kommentaren versehen herausgegeben hat, und daß Hegel dieses Werk Diderots sofort dazu benützte, um die besondere Form der Dialektik in der Aufklärung in höchster Plastik herauszuarbeiten; die von Diderot gezeichneten Gestalten nehmen eine entscheidende Stelle im wichtigsten Kapitel der „Phänomenologie des Geistes" ein.

Hegel betrachtet nun seine Zeit als den Gipfelpunkt dieser Zerrissenheit der Bildung, als den möglichen Umschlagspunkt zur Harmonie. „Je weiter die Bildung gedeiht, je mannigfaltiger die Entwicklung der Äußerungen des Lebens wird, in welche die Entzweiung verschlingen kann, desto größer wird die Macht der Entzweiung . . ." Aber aus dieser Entzweiung entsteht eben nach der Hegelschen Auffassung die Möglichkeit der neuen Harmonie, und der berufene Träger des Harmoniegedankens ist eben die Philosophie: „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie."[1]

Schon diese Aussprüche Hegels zeigen die klarere und bewußtere Fortsetzung seiner Frankfurter Tendenzen: nämlich des Bestrebens, alle Widersprüche und Gegensätze, die in der Philosophie auftauchen, auf Widersprüche und Gegensätze im Leben selbst zurückzuführen, ihren Ursprung im gesellschaftlichen Leben der Menschen nachzuweisen. Diese Tendenz Hegels ist nicht nur die Quelle seines Historismus, sondern zugleich auch die seiner spezifischen Auffassung der Widersprüche und ihrer Aufhebung. Diese Gedankentendenz Hegels kommt in den programmatischen Einleitungssätzen der ersten Streitschrift gegen den subjektiven Idealismus ganz klar zum Ausdruck: „Solche festgewordene Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft. Dies ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt

[1] Ebd., S. 14.

setzte; denn die notwendige Entzweiung ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich. Sondern die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand, und um so mehr, wenn die absolut Entgegengesetzten selbst aus der Vernunft entsprungen sind."[1] Die Entzweiung ist also nach Hegel ein Faktor des Lebens selbst, die Philosophie der Bildung begeht nicht dort den theoretischen Fehler, wo sie die Entgegensetzung philosophisch zum Ausdruck bringt, hierin besteht im Gegenteil ihr Verdienst; der Fehler besteht darin, daß sie nicht imstande ist, jenes einheitliche Prinzip aufzudecken, das objektiv der ganzen Entzweiung zugrunde liegt; deshalb kann sie sie nicht zur Harmonie zurückführen.

Durch diese Betrachtungen wird der Gegensatz Fichte-Schelling, der Gegensatz zwischen subjektivem und objektivem Idealismus auf die Höhe einer entscheidenden historischen Entgegengesetztheit erhoben. Die Fichtesche Philosophie erscheint als höchster gedanklicher Ausdruck dieser Entzweiung, als deren philosophische Systematisation. Sie ist sich jedoch dieses ihres Ursprungs nicht bewußt, gibt nur eine Scheinsystematisation der Problematik, die mit der Prätention auftritt, eine Beantwortung der Frage zu enthalten. Die Kritik besteht also systematisch in dem Aufzeigen der historischen und philosophischen Berechtigung und Notwendigkeit der Fragen selbst und in dem gleichzeitigen Nachweis, daß die von Fichte gegebenen Antworten nur ihrer äußeren Form nach Antworten sind, der Sache nach jedoch nur in der Entgegensetzung erstarrte Formulierungen von ungelösten und auf diesem Niveau unlösbaren Fragen. Der objektive Idealismus ist nun die Beantwortung dieser Fragen, er ist die Philosophie, die aus den Widersprüchen des Lebens dieser Periode und — philosophisch — aus den Widersprüchen ihres Denkens entspringt: in der Sprache der späteren Hegelschen Philosophie ist der objektive Idealismus „die Wahrheit des subjektiven Idealismus".

Durch diese seine Auffassung wird Hegel schon in diesen Schriften zum Begründer einer wissenschaftlichen Methode der Geschichte der Philosophie. Er ist der erste, bei dem die Geschichte der Philosophie das bisherige Niveau der bloßen Aneinanderreihung von Tatsachen oder der abstrakten Kritik verlassen hat. Hegel vollzieht diese Wendung bereits in der „Differenz" mit voller Bewußtheit. Er polemisiert einerseits gegen eine Auffassung der Philosophie und ihrer Geschichte, „nach welcher diese eine Art Handwerkskunst wäre, die sich durch immer neu erfundene Handgriffe verbessern läßt". Zugleich nimmt er energisch Stellung gegen jene Auffassung der Geschichte der Philosophie, die sich mit den „eigentümlichen

[1] Ebd., S. 13f.

Ansichten" der Philosophie befaßt. Daraus kann nach Hegel nichts als schlechte Subjektivität entstehen: „Wer von einer Eigentümlichkeit befangen ist, sieht in anderen nichts als Eigentümlichkeit."[1] Er vertritt dagegen die Ansicht, daß die Philosophie eine große und einheitliche Entwicklungsgeschichte hat, die die dialektische Entfaltung der einheitlichen Vernunft darstellt.

Natürlich gab es auch vor Hegel Versuche einer wissenschaftlichen Geschichte der Philosophie. Die Forderung danach taucht bereits bei Kant und nach ihm bei allen bedeutenden Vertretern der klassischen Philosophie auf. Aber sie bleibt bei Hegels Vorgängern immer auf dem Niveau bloß programmatischer Erklärungen. Hegel ist der erste, der an die Frage der Geschichte der Philosophie wirklich ernst herantritt und einerseits eine umfassende Geschichte der Philosophie erstrebt, andererseits als deren methodologische Grundlage die selbsttätige Entfaltung der inneren Dialektik des Gedankens, des menschlichen Progresses erblickt. Wie weit dieses Programm von Hegel schon in der Jenaer Zeit verwirklicht war, könnten wir nur dann beurteilen, wenn uns der Text seiner philosophiegeschichtlichen Vorlesungen aus dem Jahre 1806 vorliegen würde. Die Herausgeber Hegels haben diese Manuskripte besessen, aber nur an vereinzelten Stellen der gedruckten Vorlesungen bezeichnet, wo die Ausführungen Hegels auf das Jahr 1806 zurückgehen. Ein wirklich abschließendes Urteil ist also über diese Frage heute unmöglich.

Immerhin können wir aber die ungefähren Umrisse der Hegelschen Auffassung der Geschichte der Philosophie in der Jenaer Zeit rekonstruieren. Denn Hegels Streitschriften gegen den subjektiven Idealismus konzentrieren sich zwar auf die Frage der historischen Notwendigkeit des subjektiven Idealismus und auf die historische Notwendigkeit ihrer Überwindung, aber Hegel rückt diesen Gedanken nicht eng und einseitig in den Mittelpunkt. Er geht im Gegenteil, um sein Problem möglichst vielseitig zu beleuchten, um es durch eine möglichst umfassende Argumentation überzeugend zu machen, auf die verschiedensten Probleme der Geschichte der Philosophie ein. Da diese Frage nicht auf dem Wege unserer Betrachtungen liegt, müssen wir uns mit einer — keineswegs vollständigen — Aufzählung der wichtigsten philosophiegeschichtlichen Exkurse Hegels in seinen ersten polemischen Schriften begnügen. So führt er in der Polemik gegen Schulze einen ausführlichen Vergleich zwischen antikem und modernem Skeptizismus durch; so kontrastiert er in dem Aufsatz über Naturrecht die gesellschafts-philosophischen Anschauungen von Platon und Aristoteles mit den modernen, die Anschauungen über Staat, Recht und Gesellschaft bedeutender Aufklärer wie Hobbes und Montesquieu mit denen von Kant und Fichte,

[1] Ebd., S. 9f.

so stellt er in der Polemik gegen Jacobi die wirkliche Dialektik Spinozas der Jacobischen Vulgarisierung gegenüber; so werden in der Behandlung der Teleologie die Anschauungen Voltaires denen von Kant und Fichte gegenübergestellt usw.

Auf ein historisches Problem müssen wir aber etwas ausführlicher eingehen: auf Hegels Stellungnahme zur Philosophie der Aufklärung; denn diese Stellungnahme hängt mit den wichtigsten Problemen der spezifischen Form seiner Dialektik zusammen und bildet einen wesentlichen Bestandteil jener Divergenzen, die später den Bruch mit Schelling erzwungen haben. Die Grundlinie der klassischen deutschen Philosophie ist ein Kampf gegen den philosophischen Materialismus. Dieser Kampf verschärft sich notwendig mit der Entfaltung dieser Philosophie. Schellings gelegentliche halbmaterialistische Anwandlungen bleiben eine Episode, die ebensowenig ernsthafte Konsequenzen für die Grundlinie hat wie Kants bekannte Schwankungen. Und insbesondere über Hegel wissen wir, daß er in dieser Hinsicht niemals Schwankungen durchgemacht hat; bewußterweise ist er immer Idealist, immer ein erklärter Gegner des Materialismus gewesen.

Diese philosophische Gegnerschaft gegen den Materialismus ändert aber nichts daran, daß die wissenschaftliche Philosophie der Aufklärung Hegels Entwicklung *unauslöschbar* beeinflußt hat; und Hegel betrachtete sich in der Jenaer Periode durchaus als Erbe dieser Entwicklung. Daß er seinen Ausgangspunkt von der Philosophie der Aufklärung nahm, daß seine Jugendphilosophie von ihr beeinflußt war: daran ist nichts Eigentümliches; so verläuft die Entwicklung fast aller seiner Zeitgenossen. Wichtig ist aber, daß bei der Ausbildung seines Systems diese Fäden nicht abreißen wie bei den meisten seiner Zeitgenossen – wieder mit fast alleiniger Ausnahme Goethes. Schelling und die Romantiker treten im Laufe ihrer Entwicklung immer schärfer, entschiedener und ablehnender gegen die Aufklärung auf. Dabei ist es für sie bezeichnend, daß sie ihre Gegner in den miserablen und epigonenhaften Gestalten erblicken, die die deutsche Aufklärung um die Wende des 18. bis 19. Jahrhunderts hervorgebracht hat. Karikaturen der Aufklärung, wie Nicolai, haben vielen damaligen Deutschen die Größe und Bedeutung der wirklichen Aufklärer verdeckt. Ganz anders hat sich Hegel zu dieser Frage gestellt. Sein weiter internationaler Gesichtskreis, den wir bereits bei seiner Beurteilung der Französischen Revolution und der englischen Ökonomie beobachten konnten, bewährt sich auch hier. In seinem Jenaer Notizbuch finden wir über diese Frage folgende sehr bezeichnende Bemerkungen: „In Deutschland wird immer der *gesunde Menschenverstand* in Schutz genommen gegen die sogenannten *Anmaßungen der Philosophie*. Eitle Mühe, denn wenn ihnen die Philosophie auch alles einräumt, so nützt es sie doch nichts, denn – sie haben keinen. Der echte gesunde Menschen-

verstand ist nicht bäurische Roheit, sondern in der gebildeten Sphäre mit den Bestimmtheiten der Bildung frei und gewaltsam umgehend nach der Wahrheit und dann unmittelbar Rousseausche Paradoxie, wenn er seinen Widerspruch gegen die Bestimmtheiten ebenso wie die Bildung selbst, in Grundsätzen ausdrückt, oder als Erfahrung, Räsonnement, Witz, wie Voltaire oder Helvetius."[1]

Hegel sieht freilich den objektiven Idealismus als die höchste, als die endgültige Form der Philosophie an. Er entwickelt das Recht dieser Philosophie im Kampf gegen den subjektiven Idealismus von Kant und Fichte. Er sieht aber nicht nur diesen, sondern auch die Philosophie der Aufklärung als den unmittelbaren Vorläufer seiner eigenen Philosophie. In den kritischen Abrechnungen mit dem Erbe kommen sehr häufig Situationen vor, wo sich nach Hegel der Standpunkt der Aufklärung oder einzelner Aufklärer auf derselben Höhe des Richtigen und des Problematischen befindet wie Kant und Fichte; ja, wo sehr oft die Vorzüge der Aufklärer Kant und Fichte gegenüber hervorgehoben werden. Wir werden auf diese Gegenüberstellungen bei der Behandlung der einzelnen Probleme, wo sie konkret auftauchen, zurückkommen. Wir werden auch sehen, daß diese Einschätzung der Aufklärung mit der damaligen historischen Gesamtkonstruktion Hegels aufs engste zusammenhängt und den ganzen Aufbau der „Phänomenologie des Geistes" entscheidend bestimmt.

Hier müssen wir nur darauf hinweisen, daß die allgemeine Ablehnung des philosophischen Materialismus Hegel davon nicht abhält, seinen wichtigsten Vertretern, Holbach und Helvetius, einen sehr wesentlichen Platz in der Geschichte der Philosophie einzuräumen. In seiner „Differenz" polemisiert Hegel gegen die flachen und rein negativ absprechenden Anschauungen des Kantianers Reinhold, der im Materialismus nur eine „Geistesverirrung" sieht, „die in Deutschland nicht einheimisch sei"; und er erkennt darin nichts von dem echten philosophischen Bedürfnis, die Entzweiung in der Form von Geist und Materie aufzuheben. „Wenn die westliche Lokalität der Bildung, aus der dies System hervorgegangen ist, es aus einem Lande entfernt hält: so ist die Frage, ob diese Entfernung nicht aus einer entgegengesetzten Einseitigkeit der Bildung herstammt. Und wenn sein wissenschaftlicher Wert auch ganz gering wäre, so ist zugleich nicht zu verkennen: daß z. B. im *système de la nature* sich ein an seiner Zeit irregewordener und sich in der Wissenschaft reproduzierender Geist ausspricht: und wie der Gram über den allgemeinen Betrug seiner Zeit, über die bodenlose Zerrüttung der Natur, über die unendliche Lüge, die sich Wahrheit und Recht nannte, — wie der Gram hierüber, der durch das Ganze weht, Kraft genug übrigbehält, um das aus der Erscheinung des Lebens entflohene

[1] Rosenkranz: S. 540.

Absolute sich als Wahrheit mit echt philosophischem Bedürfnis und wahrer Spekulation in einer Wissenschaft zu konstruieren; deren Form in dem lokalen Prinzip des Objektiven erscheint, so wie die deutsche Bildung dagegen sich in die Form des Subjektiven – worunter auch Liebe und Glauben gehört –, häufig ohne Spekulation einnistet."[1]

Das Falsche an diesen Gedankengängen Hegels liegt auf der Hand: Hegel sieht im objektiven Idealismus das Prinzip, durch welches die beiden Einseitigkeiten, nämlich subjektiver Idealismus und philosophischer Materialismus überwunden werden können. Interessant an diesen Betrachtungen Hegels ist aber gerade ihre andere Seite, nämlich die Tatsache, daß er den subjektiven Idealismus von Kant und Fichte und den Materialismus Holbachs gesellschaftlich und philosophiegeschichtlich *auf eine Stufe* stellt. Freilich übertreibt Hegel hier die krisenhaften „verzweifelten" Elemente in der Gesellschaftskritik und der allgemeinen Philosophie der bedeutenden Materialisten des 18. Jahrhunderts; er übersieht ihre optimistische, siegesgewisse Stimmung, mit der die nahende Umwälzung der Gesellschaft, die kommende Herrschaft der Bourgeoisie erwartet wird. Diese falsche Einschätzung Hegels stammt aus seiner Gesamtkonzeption der Geschichte. Er sieht in der Französischen Revolution den Ausbruch und den Gipfelpunkt einer Krise, auf die ein neues Weltalter des Geistes zu folgen hat. Die französischen Materialisten betrachtet er also ausschließlich als geistige Vertreter dieser Krise. So weit er also die Französische Revolution richtig beurteilt, kann er auch die Gesellschaftsphilosophie der Materialisten richtig einschätzen; so weit seine Schranken in der Beurteilung der Französischen Revolution selbst zutage treten, offenbaren sie sich auch in der Beurteilung von Holbach und Helvetius. Sehr wichtig ist es jedoch, daß Hegel auch in Kant und Fichte ideologische Vertreter dieser selben Krise sieht. Dadurch anerkennt er bei Holbach eine ebensolche philosophische, spekulative Höhe wie bei Kant und Fichte und stellt ihn hoch über jene subjektive Idealisten, bei denen die Philosophie im bloßen Gefühl, in bloßen Deklamationen steckenbleibt. Der letzte Satz der von uns jetzt angeführten Bemerkungen Hegels ist ein energischer Hieb nicht nur gegen die Kantianer vom Schlage Reinholds, sondern gegen alle Vertreter der Gefühlsphilosophie oder Romantik.

Diese Parallelisierung von subjektivem Idealismus und Materialismus ist kein isolierter Einfall in den Streitschriften Hegels. Er kommt auf diese Parallele immer wieder zu sprechen, immer wieder vom Standpunkt des Aufzeigens ihrer beiden, einander entsprechenden, vom objektiven Idealismus zu überwindenden Einseitigkeiten. So sagt er z. B., mit den flachen Konzeptionen des sogenannten „gemeinen Menschenverstandes" polemi-

[1] Erste Druckschriften, S. 96f.

sierend: „Die Materie des Materialisten, oder das Ich des Idealisten, ist — jene nicht mehr die tote Materie, die ein Leben zur Entgegensetzung und Bildung hat; — dieses nicht mehr das empirische Bewußtsein, das als ein Beschränktes, ein Unendliches außer sich setzen muß.“[1]

Die Kritik des subjektiven Idealismus ist bei Hegel hier noch anders beschaffen als später. Die berühmte — von Engels und Lenin gerühmte — Kritik des Dinges an sich fehlt noch unter den Argumenten, die Hegel hier gegen die Kantsche Philosophie anführt. Dazu war der bereits vollendete, in sich gefestigte, systematisierte absolute Idealismus nötig. Freilich, wenn wir später den Ausführungen Hegels über die „Entäußerung“ in der „Phänomenologie des Geistes“ folgen werden, so wird es jedem aufmerksamen Leser klar sein, daß in der Konzeption der „Entäußerung“ diese Kritik Hegels am subjektiven Idealismus implizite enthalten ist. Die spätere Kritik Hegels am subjektiven Idealismus ist rückblickend und abschließend. Sie ist eine Übersicht über den subjektiven Idealismus als eine vollständig überwundene Etappe. Jetzt erleben wir aber erst die Geburtsstunde des absoluten Idealismus. Hier ist zuweilen der Zusammenhang klarer sichtbar als der Gegensatz. Denn die neue Philosophie wird jetzt aus den unlösbaren Widersprüchen des subjektiven Idealismus als deren notwendige Folge und Lösung entwickelt. Dieser anderen Lage entsprechend, steht für den jungen Hegel Fichte im Mittelpunkt der Polemik. Nicht nur literarisch geht der Streit von den Gegensätzen Fichtes und Schellings aus, sondern es gilt, Fichte als notwendigen Vollender der Kantschen Philosophie vernichtend zu kritisieren. An dieser historischen Einstellung zu Fichte hält Hegel sein ganzes Leben lang fest. Aber in den großen sachlichen Auseinandersetzungen der „Logik“ und der „Enzyklopädie“ verschieben sich die Proportionen: Kant als Begründer und größter Vertreter des neuen subjektiven Idealismus in Deutschland wird dort zum Hauptgegenstand der Hegelschen Polemik. Darin drückt sich ein reiferer und reicherer Geist der Auffassung der Geschichte der Philosophie aus, als ihn der junge Hegel in der Hitze dieser heftigen Kämpfe haben konnte.

Im Mittelpunkt der polemischen Ausführungen Hegels steht deshalb jetzt der Nachweis, daß das Fichtesche Ich zwar mit der Prätention auftritt, ein identisches Subjekt-Objekt zu sein, also den Kantschen Dualismus von Bewußtsein und Ding an sich zu lösen, aber nicht imstande ist, diese seine eigene Forderung zu erfüllen. Wir sehen hier, daß die Hegel-Schellingsche Kritik an Fichte gerade das Gegenteil der Kantschen ist. Beide beleuchten sie die Halbheit des Fichteschen Schrittes über Kant hinaus. Diese Halbheit Fichtes besteht darin, daß sein Ich den Kantschen Dualismus mit einer Konzeption überwinden will, die gleichzeitig und ungeklärt die subjek-

[1] Ebd., S. 24. Vgl. auch S. 82 und 84.

tivistisch-agnostizistischen Tendenzen der Kantschen Philosophie auf die äußerste Spitze treibt, indem sie die ganze Welt radikal in Bewußtsein verwandelt, die gleichzeitig aber diesem Ich die Rolle zumutet, Träger einer Objektivität zu sein, die mit den Schranken des Kantschen Bewußtseins nicht behaftet ist. Die Kantsche Kritik hebt das Unberechtigte hervor, vom Standpunkt des Bewußtseins über die Dualität von Bewußtsein und Außenwelt hinauszugehen. Die Hegelsche Kritik geht von dem ganz entgegengesetzten Gesichtspunkt aus. Sie anerkennt das Fichtesche Bestreben, durch ein identisches Subjekt-Objekt das Problem der Objektivität der Welt idealistisch zu lösen, findet aber, daß Fichte nur bis zur *Forderung* dieser Lösung, nämlich der der Objektivität, nur bis zum *Sollen* des Absoluten, des identischen Subjekts-Objekts kommt. Mit Hegels eigenen Worten: „So wird Ich sich im System nicht selbst Subjekt-Objekt. Das Subjektive ist wohl Subjekt-Objekt, aber das Objektive nicht; und also Subjekt nicht gleich Objekt."[1]

Die historische Notwendigkeit, mit der dieses Problem so aufgestellt wurde, ist leicht einzusehen. Mit Kant erhielt der Agnostizismus des subjektiven Idealismus seine höchste gedankliche Formulierung. Gleichzeitig hat es sich gezeigt, daß der Materialismus des 17. bis 18. Jahrhunderts nicht imstande ist, jene Probleme der Dialektik, die die Entwicklung der Naturwissenschaften und die gesellschaftliche Entwicklung aufgeworfen haben, befriedigend auch nur zu formulieren, geschweige denn zu lösen. Das Weitergehen vom metaphysischen Denken zum dialektischen konnte unter den damaligen Bedingungen der gesellschaftlichen und dementsprechend der wissenschaftlichen Entwicklung nur auf dem Wege des Idealismus vor sich gehen. Eine Dialektik der objektiven Wirklichkeit ist jedoch, idealistisch angesehen, nur auf Grundlage des identischen Subjekts-Objekts möglich. Nur wenn etwas über das individuelle Bewußtsein des Menschen Hinausgehendes, aber noch immer Subjektartiges, Bewußtseinsartiges angenommen wird, nur wenn der Idealismus in der dialektischen Bewegung der Objekte einen Entwicklungsweg sieht, der in diesem Subjekte zum Bewußtsein seiner selbst kommt, wenn also die Bewegung der Objektswelt zur objektiven und subjektiven, realen und bewußtseinsmäßigen Einheit mit der Erkenntnis gelangt, ist eine objektive idealistische Dialektik möglich. Das identische Subjekt-Objekt ist also ebenso der methodologische Zentralgedanke des objektiven Idealismus, wie die Widerspiegelung der vom Bewußtsein unabhängigen objektiven Wirklichkeit im menschlichen Bewußtsein den Kernpunkt der Erkenntnistheorie des philosophischen Materialismus bildet.

Die großen ökonomischen und gesellschaftlichen Umwälzungen an der Jahrhundertwende, der Aufschwung der Naturwissenschaften haben jene

[1] Ebd., S. 48.

Grenzen des alten Materialismus aufgezeigt, die Lenin dahingehend formuliert, daß „dessen Haupt*übel* in der Unfähigkeit besteht, die Dialektik auf die Bildertheorie, auf den Prozeß und die Entwicklung der Erkenntnis anzuwenden."[1] In dieser Situation, in der die Entwicklung der Gesellschaft das Problem der Dialektik so energisch in den Vordergrund stellte, daß schon der Kantsche Agnostizismus (in scharfem Gegensatz zu dem von Berkeley und Hume) in dialektischer Form erschienen ist, in der aber der dialektische Materialismus weder gesellschaftlich, noch wissenschaftlich möglich war, gab es für die philosophische Entwicklung nur zwei Möglichkeiten: entweder bei dem Kantschen Agnostizismus stehenzubleiben oder zu der Erdichtung des identischen Subjekts-Objekts fortzuschreiten, um auf dem Umweg einer philosophischen Mystifikation zu einer Dialektik der objektiven Wirklichkeit zu gelangen. Darum sagt Lenin im Anschluß an die eben angeführte Stelle: „Der philosophische Idealismus ist *nur* Unsinn vom Standpunkt des groben, einfachen, metaphysischen Materialismus aus. Umgekehrt ist vom Standpunkt des *dialektischen* Materialismus aus der philosophische Idealismus eine *einseitige*, übertriebene, überschwengliche (Dietzgen) Entwicklung (Aufblähung, Aufschwellung) eines der Züge, einer der Seiten, einer der Grenzen der Erkenntnis zu reinem Absolutum, losgelöst von der Materie, von der Natur, vergöttlicht. Idealismus ist Pfaffentum."[2]

Lenin bezeichnet hier mit der bei ihm gewohnten Präzision beide Seiten der Frage. Er zeigt mit großer Schärfe, daß diese idealistische Fragestellung notwendigerweise ein religiös-pfäffisches Element enthält. Wir werden später sehen, aus welchen tiefen gesellschaftlichen Gründen es für Hegel unmöglich gewesen ist, von der Religion loszukommen. Selbstverständlich hat dann das auf dieser Grundlage entstandene identische Subjekt-Objekt diese religiösen Tendenzen noch verstärkt und vertieft. Es kommt also für die Geschichte des klassischen Idealismus in Deutschland darauf an, die von Lenin hervorgehobenen beiden Seiten in ihrer dialektischen Wechselwirkung zu untersuchen.

In Fichtes Philosophie finden wir von diesem Standpunkt eine merkwürdige Mischung von Konsequenz und Inkonsequenz. Er ist konsequenter als seine Nachfolger, indem er den rein subjektiven, rein bewußtseinsmäßigen Charakter seines Ich hervorhebt. Wenn er von hier aus Schellings Illusionen und Inkonsequenzen kritisiert, so hat er in einer bestimmten Weise recht. (Freilich hat, vom selben methodologischen Gesichtspunkt aus gesehen, auch Kant recht ihm gegenüber.) Bei wirklich konsequenter Durchführung seiner Konzeption *muß* Fichte — bei Berkeley landen. Indem

[1] Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, a. a. O., S. 288.
[2] Ebd., S. 289.

er seinem Ich die Eigenschaft eines identischen Subjekts-Objekts zumutet, begeht er — auch vom immanenten idealistischen Standpunkt aus gesehen — eine Inkonsequenz. Diese Halbheit ist jedoch für die Entwicklung der idealistischen Dialektik in Deutschland folgenschwer und fruchtbar geworden.

Die Hegelsche Kritik richtet sich nun ausschließlich gegen diese zweite Halbheit der Fichteschen Philosophie. Das Drängen Schellings und Hegels auf eine objektiv-idealistische Dialektik zwingt sie, mit der mystifizierten Gestalt des identischen Subjekt-Objekts wirklich Ernst zu machen. Und von diesem Standpunkt aus unterwirft nun Hegel die Fichtesche Philosophie einer rücksichtslosen Kritik. Er geht, wie wir gesehen haben, davon aus, daß das Fichtesche Ich ein identisches Subjekt-Objekt sein sollte, diese seine Rolle jedoch infolge der Inkonsequenz der Fichteschen Konzeption nicht zu erfüllen imstande ist. „Die absolute Identität ist zwar Prinzip der Spekulation, aber es bleibt, wie sein Ausdruck: Ich = Ich nur die Regel, deren unendliche Erfüllung postuliert, aber im System nicht konstruiert wird."[1]

Hieran anknüpfend zeigt Hegel nun die systematische Seite seiner uns bereits bekannten Auffassung, die den metaphysischen Materialismus und den subjektiven Idealismus auf die gleiche Stufe stellt. Hegel führt nun diesen Vergleich folgendermaßen durch: „Das reine Bewußtsein kann im empirischen nicht mehr und nicht weniger nachgewiesen werden als das Ding-an-sich des Dogmatikers (des Materialisten, G. L.). Weder das Subjektive noch das Objektive allein füllt das Bewußtsein aus; das rein Subjektive ist Abstraktion so gut wie das rein Objektive; der dogmatische Idealismus setzt das Subjektive als Realgrund des Objektiven, der dogmatische Realismus das Objektive als Realgrund des Subjektiven . . . Allein wie der Idealismus die Einheit des Bewußtseins geltend macht, so kann der Realismus die Zweiheit desselben geltend machen. Die Einheit des Bewußtseins setzt eine Zweiheit, das Beziehen ein Entgegengesetztsein voraus; dem Ich = Ich steht ein anderer Satz ebenso absolut entgegen: das Subjekt ist nicht gleich dem Objekt; beide Sätze sind von gleichem Range."[2]

So ist das Fichtesche Ich kein die Dialektik der objektiven Wirklichkeit hervorbringendes und garantierendes identisches Subjekt-Objekt: „Es produziert in dem unendlichen Progreß des verlängerten Daseins endlos Teile von sich, aber nicht sich selbst in der Ewigkeit des sich selbst Anschauens als Subjekt-Objekt." Diese Schranke der Fichteschen Konzeption kommt nach Hegel im Verhältnis des Ich zur Natur am auffallendsten zum Ausdruck. Auch hier unterstreicht Hegel, daß Fichte auf demselben Niveau steht wie der metaphysische Materialismus: „Das dogmatische Setzen eines

[1] Erste Druckschriften, S. 46.
[2] Ebd., S. 47.

absoluten Objekts verwandelt sich in diesem Idealismus ... in ein — der freien Tätigkeit absolut entgegengesetztes — Sich-selbst-Beschränken."[1] Durch dieses negative Verhalten zur Natur erscheint diese im Fichteschen System als etwas Totes, als etwas, das unmöglich eine eigene dialektische Bewegung besitzen kann. Hegel weist nun diese Schranke an den verschiedensten Punkten der Fichteschen Philosophie nach; er zeigt, daß die Einheit von Subjekt und Objekt, von Ich und Natur entweder spekulativ nicht begründet oder in eine starre Zweiheit auseinandergerissen wird.

Die krasseste Form jenes Dualismus, die Fichte bei Kant überwinden will, die er jedoch, wie Hegel nachweist, auf erhöhter Stufenleiter reproduziert, ist die Beziehung des Menschen zur Gesellschaft. Mit der Moral- und Gesellschaftslehre des subjektiven Idealismus werden wir uns sehr bald ausführlich beschäftigen. Hier genügt es also, wenn wir den Hauptpunkt des Gegensatzes zwischen Hegel und Fichte hervorheben. Hegel macht Fichte zum Vorwurf, daß die Gesellschaft für den Menschen in seiner Philosophie ebenso nur eine *Beschränkung* seiner Freiheit ist, wie die Natur bei ihm auch nur als etwas Beschränkendes und Beschränktes erscheint. Den Grundgedanken dieses Vorwurfs kennen wir bereits aus den Frankfurter Kritiken der Kantschen Philosophie (S. 190). Hegel formuliert jetzt auch diesen Vorwurf durchaus im Sinne seiner früheren Kritik: „Wenn die Gemeinschaft der Vernunftwesen wesentlich ein Beschränken der wahren Freiheit wäre, so würde sie an und für sich die höchste Tyrannei sein."[2]

Auf diese Weise zeigt nun Hegel, daß Fichte weit davon entfernt ist, den Dualismus der Kantschen Philosophie zu überwinden. Hegel erhebt hier gegen Fichte denselben Vorwurf, mit welchem er zeit seines Lebens den subjektiven Idealismus bekämpft; nämlich daß dieser sich nicht über das abstrakte *Sollen* zu erheben vermag. „Diese Unmöglichkeit, daß das Ich sich aus der Entgegensetzung der Subjektivität und des X, daß ihm im bewußtlosen Produzieren entsteht, rekonstruiert und Eins wird mit seiner Erscheinung, — drückt sich so aus, daß die höchste Synthese, die das System aufzeigt, ein *Sollen* ist. Ich *gleich* Ich verwandelt sich in: Ich *soll* gleich Ich sein; das Resultat des Systems kehrt nicht in seinen Anfang zurück."[3]

Und damit haben wir nach Hegel wieder den Kantschen (wesentlich agnostizistischen) unendlichen Progreß vor uns, was nach Hegel nichts anderes ist, als die Ungelöstheit der Frage in philosophischer Terminologie zu wiederholen. „Die schlechte Unendlichkeit", sagt Hegel in der „Jenenser Logik", „ist die letzte Stufe, zu welcher die Unfähigkeit, den Gegensatz auf eine absolute Weise zu vereinigen und aufzugeben, fortgeht, indem sie

[1] Ebd., S. 56.
[2] Ebd., S. 65.
[3] Ebd., S. 52f.

nur die Forderung dieses Aufhebens aufstellt und sich an der Darstellung der Forderung begnügt, statt sie zu erfüllen ..."[1]

Die Auffassung des objektiven Idealismus selbst folgt in der „Differenz" im wesentlichen noch der Schellingschen Darstellung. Die Schellingsche erste primitive Form des objektiven Idealismus: die Parallelität und Gleichrangigkeit von Transzendental- und Naturphilosophie erscheint hier noch als die Überwindung des subjektiven Idealismus. Wie Schelling, geht auch Hegel hier von dem Satz Spinozas aus: „Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen ist derselbe wie der Zusammenhang und die Ordnung der Dinge."[2] Freilich erhält dieser Satz bei Schelling und Hegel eine Spinoza gegenüber modifizierte Bedeutung. Bei Spinoza ist er ein Ausdruck seiner materialistischen Tendenzen. Schelling und Hegel wollen aus ihm einen Bestandteil des objektiven Idealismus machen. Was also vom materialistischen Standpunkt die Stärke dieses Satzes war, nämlich eine Andeutung und Ahnung der materialistischen Widerspiegelungstheorie, wird idealistisch zu einer Schwäche. Bei Schelling bleibt immer nur eine bloße Parallelität des Äußeren und Inneren, des Objektiven und des Subjektiven bestehen. Erst Hegel versucht, allerdings einige Jahre später, diesen dualistischen Überrest radikal zu überwinden. In der „Differenz" akzeptiert er noch den Schellingschen Standpunkt der zwei parallelen, einander ergänzenden, letzten Endes eine Einheit bildenden Wissenschaften. Diese Einheit soll sich darin manifestieren, daß sie ineinander übergehen; das wird aber nur proklamiert und nirgends methodologisch aufgezeigt. Und ein tatsächliches Ineinanderübergehen wäre nach der späteren Hegelschen Auffassung, deren Keime und Ansätze freilich auch seine jetzigen Gedankentendenzen beeinflussen, die wirkliche Garantie dafür, daß die beiden Wissenschaften, ohne Suprematie der einen, die nach Hegel entweder materialistisch oder subjektiv-idealistisch die Einheit aufheben würde, sich ergänzend, durch diese Ergänzung zur Einheit werdend, nebeneinander existieren können. Diese Schellingsche Konzeption des objektiven Idealismus zeigt sich auch darin, daß Hegel in seiner Darstellung der richtigen Philosophie die wichtigsten methodologischen Termini von Schelling, wie „bewußtloses Produzieren", wie „intellektuelle Anschauung", ohne kritische Vorbehalte auch nur anzudeuten, übernimmt.

So weit scheint Hegel also Schellings Anschauungen nur zu interpretieren, wenn er auch, wie wir gesehen haben, in der Verteidigung der Schellingschen Philosophie oft weit über Schelling hinausgeht. Es sind aber bereits in der ersten Jenaer Zeit auch die selbständigen Elemente der Hegelschen Dialektik stark wirksam, jene Tendenzen, die später zu dem

[1] Jenenser Logik, S. 29.
[2] Spinoza: Ethik, Buch II, Lehrsatz 7. Zitiert bei Hegel: Erste Druckschriften, S. 85.

Scheiden der philosophischen Wege von Schelling und Hegel führen werden. So sehen wir Hegel in den ersten Jenaer Jahren als Verteidiger der Schellingschen Koordinierung von Transzendental- und Naturphilosophie. Aber schon 1803, im Aufsatz über „Naturrecht", der noch im gemeinsamen Journal mit Schelling erschienen ist, proklamiert Hegel – allerdings auch hier, ohne gegen Schelling zu polemisieren – seine spätere spezielle Linie der Philosophie, nämlich daß der Geist höher steht als die Natur: „Wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst schlechthin eine ist, so ist, wenn beides als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur."[1]

Hier ist also Hegel in einer wichtigen Frage der Philosophie schon ganz über den Schellingschen Standpunkt hinausgekommen. Zur Charakteristik der Jenaer Zusammenarbeit von Hegel und Schelling gehört es, daß solche Differenzen an verschiedenen Punkten auftauchen, jedoch von keinem der beiden Denker als Differenzen behandelt und ausgesprochen werden. Nach außen ist eine vollkommene Harmonie da, die dann, als die einzelnen Differenzen sich zu einer bewußten Richtung, zu einem System kristallisiert haben, „plötzlich" auseinanderbricht.

Von solchen einzelnen wichtigen Differenzen heben wir nur eine hervor. Für den Schelling der Jenaer Periode kulminiert das System der Philosophie in der Kunst. Die unmittelbare Einheit von Subjekt und Objekt, von bewußtlosem und bewußtem Produzieren findet Schelling – nach dem Vorbild der „Kritik der Urteilskraft" – nur in der Kunst. Die Kunst ist also für den Philosophen die Garantie dafür, daß es eine intellektuelle Anschauung wirklich gibt, daß bewußtloses und bewußtes Produzieren auch in der Wirklichkeit, in Natur und Geschichte ineinander übergehen. Erst in Würzburg beginnt für Schelling die Religion jene Stelle einzunehmen, die in Jena in seinem System die Kunst eingenommen hatte[2].

Hegels Entwicklung geht in einer diametral entgegengesetzten Richtung. Im Frankfurter Systemfragment (S. 260ff.) kulminiert die Philosophie in der Religion, ist die Religion die höchste Stufe der Philosophie. Diese Anschauung ändert sich in Jena sehr rasch. Mit den Etappen der Veränderung werden wir uns hier um so weniger befassen, als wir bei der Behandlung der „Phänomenologie des Geistes" auf das Problem der Religion in Hegels Philosophie ausführlich zu sprechen kommen werden. Hervorgehoben sei nur, daß in der „Differenz" sowohl – freilich mehr gefühlsmäßig – Über-

[1] Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Ausgabe Lasson, S. 387f.

[2] Vgl. hierzu mein Buch: Die Zerstörung der Vernunft, Aufbau-Verlag, Berlin 1954, 2. Kapitel.

reste des Frankfurter Standpunktes zu finden sind wie auch radikal neue Stellungnahmen. So nennt Hegel hier einmal Kunst, Religion und Philosophie einen „Gottesdienst", und andererseits sagt er in seiner wichtigen einleitenden Charakteristik der Zeit von der Religion, daß sie abseits vom großen Gang der Kultur stehe: „Die fortschreitende Kultur hat sich mit ihr (der Religion, G. L.) entzweit und sie *neben* sich oder sich *neben* sie gestellt . . ."[1] Hier ist im wesentlichen die Auffassung der „Phänomenologie des Geistes" über die Religion sichtbar, wenigstens, da auch diese widerspruchsvoll ist, die wichtigste Komponente dieser Anschauung.

Auf einen Punkt der schon jetzt klar vorhandenen Divergenzen der Hegelschen und der Schellingschen Philosophie müssen wir aber doch eingehen. Terminologisch akzeptiert Hegel für einige Jahre die Schellingschen Bezeichnungen des Widerspruchs und seiner Aufhebung. Er spricht wiederholt von „Indifferenzpunkt", von „intellektueller Anschauung" usw. Daneben finden wir aber, vollkommen unvermittelt, die Fortführung und den Ausbau der Auffassung des Widerspruchs aus dem Frankfurter Systemfragment (S. 264f.). Und zwar nicht in einzelnen Bemerkungen, sondern so oft und an so wichtiger Stelle, daß man sehen kann: Hegel hat bei allen Experimenten mit den Momenten der Schellingschen Philosophie seinen eigenen Standpunkt in dieser entscheidend wichtigen Frage nie wirklich aufgegeben. So spricht Hegel in der „Jenenser Logik" ausdrücklich davon, daß die Gegensätze im Absoluten nicht vollständig aufgehoben oder gar ausgelöscht sind, was das Wesen gerade der Schellingschen Konzeption der Aufhebung der Gegensätze bildet. „Der Gegensatz ist überhaupt das Qualitative, und da nichts außer dem Absoluten ist, so ist er selbst absolut, und nur dadurch, daß er absolut ist, hebt er sich an sich selbst auf, und das Absolute ist in seiner Ruhe des Aufgehoben*seins* ebenso absolut die Bewegung des Seins oder Aufhebens des absoluten Gegensatzes. Das absolute Sein des Gegensatzes, oder wenn man will das Sein *des Gegensatzes im absoluten Wesen selbst* . . ."[2] macht gerade das Wesen des Absoluten für Hegel aus. Diese Auffassung unterstreicht er an einer andern Stelle: „Die Unendlichkeit ist ihrem Begriffe nach das einfache Aufheben des Gegensatzes, nicht das Aufgehobensein; dies ist das Leere, dem der Gegensatz selbst gegenübersteht."[3]

Besonders prägnant kommt diese Auffassung in der „Differenz" zum Ausdruck. Hegel führt hier seinen Gedanken folgendermaßen aus: „So gut die Identität geltend gemacht wird, so gut muß die Trennung geltend gemacht werden. Insofern die Identität und die Trennung einander entgegen-

[1] Erste Druckschriften, S. 91.
[2] Jenenser Logik, S. 13. (Die letzten Worte von mir hervorgehoben, G. L.)
[3] Ebd., S. 33.

gesetzt werden, sind beide absolut; und wenn die Identität dadurch festgehalten werden soll, daß die Entzweiung vernichtet wird, bleiben sie einander entgegengesetzt. Die Philosophie muß dem Trennen in Subjekt und Objekt sein Recht widerfahren lassen; aber indem sie es gleich absolut setzt mit der der Trennung entgegengesetzten Identität, hat sie es nur bedingt gesetzt: sowie eine solche Identität, — die durch Vernichten der Entgegengesetzten bedingt ist, — auch nur relativ ist. *Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität* (von mir hervorgehoben, G. L.); Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm."[1]

Das ist eine klare Fortsetzung der Auffassung des Frankfurter Systemfragments. Und so ist es wichtig, hier festzustellen, daß Hegel diese Linie der Auffassung des Widerspruchs nie wieder verlassen hat. Ich verweise nur auf die bekannte Stelle in der Logik, wo Hegel die Gleichberechtigung von Identität und Widerspruch verficht und hinzufügt, daß, wenn man schon einem der beiden Momente den Vorzug geben müßte, der Widerspruch das Tiefere und Wesentlichere wäre. Diese Stelle ist von Lenin in seinen Hegelarbeiten besonders hervorgehoben worden[2].

Besonders wichtig ist es für uns, klar zu sehen, welche Richtung des Denkens für Hegel mit dieser Auffassung des Widerspruchs und seiner Aufhebung verknüpft ist. Wir haben soeben aus der „Jenenser Logik" vernommen, daß Hegel das Aufheben sogar in einen Gegensatz zum Aufgehobensein stellt und damit die Aufbewahrung der Trennung, der Entzweiung, der Verschiedenheit, der Nichtidentität in der letzten philosophischen Einheit als eine *Bewegung* aufgefaßt haben will, als eine Bewegung, die sich ständig erneuert, indem die Momente ständig gesetzt und aufgehoben werden. Ganz klar wird diese Auffassung der Aufhebung in der „Phänomenologie des Geistes" formuliert. Hegel kommt hier wieder auf das Problem der Identität und Nichtidentität zu sprechen. Und er sagt, daß, auf welche Seite immer man sich stelle, welchen Begriff auch immer man für etwas Wahres und Festes nehme, man notwendigerweise sowohl recht wie unrecht hat. „Nicht das Eine oder das Andere hat Wahrheit, sondern ihre *Bewegung*."[3] (Von mir hervorgehoben, G. L.)

In dieser Formulierung des dialektischen Widerspruchs und seiner Aufhebung kommt der spezifische Charakter der Hegelschen Dialektik zum klarsten Ausdruck. Zugleich wird darin verständlich, warum die entstehende materialistische Dialektik nicht an die vorhandenen Formen der

[1] Erste Druckschriften, S. 76f.
[2] Lenin: A. a. O., S. 54
[3] Wir zitieren die „Phänomenologie" aus der ersten Ausgabe von Hegels Werken, Berlin 1832. Wir werden also in Zukunft bei Zitaten aus der „Phänomenologie" immer nur Band und Seitenzahl angeben; also hier: Bd. II, S. 586.

Dialektik überhaupt anknüpfen konnte, sondern nur an diese von Hegel formulierte. Die Einheit der Gegensätze ist bereits der antiken Philosophie bekannt. Von Nicolaus Cusanus bis Schelling taucht die „coincidentia oppositorum" ununterbrochen in der europäischen Philosophie auf. Aber überall bleibt jener Gegensatz des Aufhebens und des Aufgehobenseins theoretisch ungelöst; d. h. bei den idealistischen Dialektikern entsteht immer ein Sieg des statischen Aufgehobenseins über die Bewegung des Aufhebens. Die fast bei jedem vorhandenen religiösen Tendenzen oder zumindest Unterströmungen verstärken noch diese Richtung des Denkens: wenn Gott der Vereinigungspunkt der Widersprüche sein soll, so drängt eine jede religiöse Auffassung dazu, das Aufgehobensein zu verabsolutieren. Wir werden sehen, daß eine solche Tendenz auch bei Hegel vorhanden ist, wodurch er sehr oft von der Höhe seiner spezifischen Auffassung von Widerspruch und Aufhebung auf das Niveau seiner Vorgänger herabsinkt.

Trotz solcher ununterbrochener und unvermeidlicher Rückfälle, die mit den allgemeinen Schranken der idealistischen Dialektik zusammenhängen, bedeutet diese neue Auffassung der Dialektik einen ungeheuren Schritt vorwärts. Denn nur so kann die ununterbrochene Bewegung der sich aufhebenden und neu setzenden Widersprüche in der Wirklichkeit selbst gedanklich reproduziert, adäquat widerspiegelt werden. Um diese Adäquatheit und Folgerichtigkeit zu erreichen, mußte natürlich dieser geniale Gedanke Hegels materialistisch „umgestülpt" werden; d. h. es mußte klar erkannt werden, daß diese ganze dialektische Bewegung ein objektives, vom Bewußtsein unabhängiges Bewegungsgesetz der Gegenstände selbst ist. Erst durch eine solche Auffassung kann diese sich immer erneuernde Bewegung wirklich als Bewegung und nicht als in irgendeinem „Gott" oder „Geist" zum Stillstand kommende Scheinbewegung aufgefaßt werden. Wir führen nur eine, freilich sehr wichtige, Bestimmung der dialektischen Aufhebung durch Marx an, damit der Leser schon jetzt klar sieht, daß die materialistische Dialektik an den Hegelschen Begriff des Widerspruchs und seiner Aufhebung angeknüpft hat, und damit zugleich anschaulich gezeigt werde, wie ganz anders die materialistisch entfaltete Formulierung dieses Problems aussieht als eine noch so geniale idealistische Vorahnung durch Hegel. Marx kommt im „Kapital" auf die Widersprüche im Austauschprozeß der Waren zu sprechen. Er sagt nun weiter: „Die Entwicklung der Ware hebt diese Widersprüche nicht auf, schafft aber die *Form*, worin sie sich bewegen können. Dies ist überhaupt die Methode, wodurch sich wirkliche Widersprüche lösen. Es ist z. B. ein Widerspruch, daß ein Körper beständig in einen andren fällt und ebenso beständig von ihm weg flieht. Die Ellipse ist eine der Bewegungsformen, worin dieser Widerspruch sich ebensosehr verwirklicht als löst."[1]

[1] Kapital, Bd. I, a. a. O., S. 109.

Es bleibt also, bei allen Schranken, die aus dem Idealismus entstehen, in der Hegelschen Dialektik die Tendenz lebendig, die Selbständigkeit der Teilmomente in ihrer Aufhebung zugleich aufzubewahren. Die Erhebung der einzelnen Gegenstände und Zusammenhänge ins Absolute bedeutet mithin bei Hegel nicht das Auslöschen, sondern auch das Aufbewahren ihrer konkreten Eigenarten bis hinunter zu den empirischen Eigentümlichkeiten der Gegenstände und ihrer Zusammenhänge. Dies drückt Hegel im nahen Anschluß an die früher zitierte Stelle über die Aufhebung des Widerspruches in der ersten Streitschrift gegen Fichte aus: „Indem die Philosophie trennt, kann sie die Getrennten nicht setzen, ohne sie im Absoluten zu setzen . . . Diese Beziehung auf das Absolute ist nicht wieder ein Aufheben beider . . ., sondern sie sollen als Getrennte bleiben und diesen Charakter nicht verlieren, insofern sie im Absoluten oder das Absolute in ihnen gesetzt ist.“[1]

Diese Auffassung hat für die Hegelsche Philosophie zwei sehr wichtige, miteinander eng verbundene Konsequenzen. Erstens entsteht damit innerhalb der objektiven Dialektik ein breiter Spielraum für die empirische Forschung, für die unbefangene Untersuchung dessen, was in der Außenwelt, in Natur und Gesellschaft wirklich ist. Dadurch, daß die Schellingsche Auffassung der Aufhebung der Widersprüche in die Unmittelbarkeit der „intellektuellen Anschauung“ zu einem Auslöschen der empirischen Gegenständlichkeit führt, entsteht bei Schelling notwendigerweise der immer willkürlicher werdende Formalismus seiner Konstruktionen. Die Forschungsmethode der Philosophie wird in einen schroffen und ausschließenden Gegensatz zur empirischen Forschung gebracht. Indem der Philosoph von der souveränen Höhe der „intellektuellen Anschauung“ aus konstruiert, fühlt er sich immer weniger verpflichtet, die Tatsachen und Zusammenhänge der empirischen Wirklichkeit zu respektieren. Selbstverständlich gibt es, insbesondere bei Schelling selbst, weit weniger bei den meisten seiner Schüler, bestimmte Gegentendenzen. Diese stehen mit den materialistischen Anwandlungen Schellings, mit seinen Versuchen, die Natur wirklich, so wie sie ist, zu erkennen, im Zusammenhang (Beziehung zu Goethe), aber seine philosophische Methode gibt ihm für diese gesunde Tendenzen keine Stütze. Im Gegenteil, die Souveränität der Konstruktionen, die hauptsächlich nach der Methode des immer oberflächlicher und formalistischer werdenden Analogisierens entwickelt werden, verführt ihn immer mehr dazu, sich von der wirklichen Erforschung, der Empirie fernzuhalten. Und sogar wenn er später scheinbar „Experimente“ macht, bietet ihm seine philosophische Methode keine Gewähr dafür, daß er nicht einem mystisch-reaktionären Schwindel anheimfällt. Sehr charakteristisch sind die Briefe, die

[1] Erste Druckschriften, S. 77.

Schelling in den Jahren 1806/07 unmittelbar vor dem Erhalten der „Phänomenologie des Geistes" an Hegel schrieb; er beschreibt dort sehr ausführlich die „Experimente", die er mit der Wünschelrute macht, und die sehr wichtigen — angeblich empirischen — Ergebnisse, zu denen er dadurch auf dem Gebiet der „Magik" kommt.

Die Hegelsche Dialektik ist dagegen eine Methode der Selbsterziehung des Denkers zu einem Erwerben von tatsächlichem Erkenntnismaterial, zu einem wirklichen Erforschen dieses Materials. Wir werden später sehen, daß Hegel darin zuweilen sogar zu weit geht, daß er gelegentlich am Empirischen klebenbleibt. Dies hängt natürlich mit den Schwächen seiner Dialektik zusammen, die, wie Marx gezeigt hat, den doppelten Fehler eines „unkritischen Positivismus" und eines „ebenso unkritischen Idealismus" aufweist[1].

Aber schon diese Zweiseitigkeit der Marxschen Kritik zeigt, daß bei Hegel ein ganz anderer Spielraum für wirkliche objektive Forschung methodologisch vorhanden war als bei Schelling. Marx und Engels weisen auch immer wieder auf das enzyklopädische Wissen Hegels im Gegensatz zur formalistischen und hochmütig aufgeblasenen Unwissenheit der Junghegelianer hin. Dieses Wissen ist aber nicht ein zufälliger persönlicher Vorzug Hegels, sondern hängt, wie wir gesehen haben, aufs allerengste mit seiner spezifischen Konzeption der dialektischen Methode zusammen.

Das zweite wichtige Motiv, über das wir hier zu sprechen haben, ist der wirkliche dialektische Zusammenhang der Kategorien, das Respektieren der Selbständigkeit und wirklichen Eigenart der sogenannten „unteren", der Empirie näherstehenden Kategorien. Je mehr bei Schelling das Niveau der absoluten Erkenntnis von den relativen Vorstufen hermetisch getrennt ist, desto gleichgültiger, willkürlicher, weniger dialektisch können diese bei ihm behandelt werden. Einen solchen Weg von der instinktiven Dialektik zu einer formalistischen, auf Analogien bauenden gedanklichen Verkommenheit sehen wir im Laufe seiner Entwicklung und könnten dieses Herabsinken, wenn dies unser Thema wäre, mit sehr vielen Dokumenten Schritt für Schritt im Laufe seiner widerspruchsvollen Entfaltung belegen. Bei Hegel dagegen entsteht immer deutlicher die entgegengesetzte Tendenz. Während Fichte vom Absoluten (vom Ich) ausgeht und von dort allmählich deduktiv zur Empirie herabsteigt, während Schelling sehr oft einer ähnlichen Konstruktionsmethode verfällt, ist die Jenaer Entwicklungstendenz Hegels die: von den empirischen Kategorien allmählich durch Entfaltung ihrer innerlichen Dialektik zu den höheren und komplizierten hinaufzusteigen. Den Mittelpunkt dieser methodischen Klärung bildet die „Phänomenologie des Geistes", bei deren Behandlung wir zugleich die Grenzen dieser Hegelschen Methode aufzeigen werden.

[1] Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), MEGA I, 3. Bd., S. 155.

Diese Differenz hat aber, abgesehen vom Aufbau des philosophischen Systems, noch eine andere, außerordentlich wichtige Folge. Hegel muß den dialektischen Übergang zwischen nicht-absoluten und absoluten Kategorien, zwischen endlich und unendlich, zwischen Verstand und Vernunft usw. immer stärker relativieren, muß ihn an dialektischen Übergängen reicher und vermittelter machen. Während Schelling, je weiter er auf dem Wege der „intellektuellen Anschauung" fortschreitet, je mehr er zur Philosophie zuerst eine ästhetische, später eine religiöse Genialität fordert, je unüberbrückbarer für ihn die Kluft zwischen dem „gemeinen Verstand" und seiner philosophischen Position erscheint, desto weniger imstande ist, zwischen den Verstandes- und Vernunftskategorien, zwischen endlich und unendlich, zwischen absolut und relativ einen wirklichen dialektischen Zusammenhang zu finden.

Hier sehen wir die philosophisch-systematische, methodologische Seite der Differenz zwischen Hegel und Schelling in der Auffassung der Geschichte der Philosophie. Die prinzipielle Verachtung für die „gemeinen" Verstandeskategorien, die mit dem Absoluten überhaupt keinen Zusammenhang haben sollen, ist die methodologische Grundlage der Schellingschen Verachtung der Philosophen der Aufklärung. Dagegen führt das Suchen dieser Übergänge und Vermittlungen Hegel dazu, in der Aufklärung einen historisch-systematischen Vorläufer der eigenen Dialektik zu erblicken. Damit treibt der Formalismus des philosophischen Aufbaus Schelling immer stärker in einen Ahistorismus, ja Antihistorismus. Hegel hingegen entwickelt parallel mit dem Ausbau der methodologischen Übergänge seiner Philosophie ein immer tieferes Verständnis für die Probleme der Geschichte.

Für uns ist hier die Beziehung Hegels zu den Verstandeskategorien, den sogenannten Reflexionsbestimmungen, das wichtigste Problem. Hegel bekämpft gemeinsam mit Schelling die Tendenz von Kant und Fichte, bei den Reflexionsbestimmungen und ihren starren Antinomien, die bei Kant in nackter Offenheit hervortreten und bei Fichte zu einer scheindialektischen Aufhebung geführt werden, stehenzubleiben. Bei Schelling führt dieser Kampf sehr bald zu einem Verfallen ins entgegengesetzte Extrem, zum vollkommenen Aufgehen in den Vernunftskategorien, in denen die Widersprüche ausgelöscht werden, wozu, wie wir gesehen haben, die „intellektuelle Anschauung" die methodologische Grundlage bildet. Hegel will aber die Kant-Fichtesche Philosophie auf ihrem eigenen Felde bekämpfen. Das heißt, er erkennt die relative Berechtigung, ja relative Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit der Reflexionsbestimmungen an. Er bekämpft bei Kant und Fichte bloß, daß sie diese Reflexionsbestimmungen künstlich isolieren und durch diese Isolierung in die Starrheit des metaphysischen Denkens

verfallen, während ein aufmerksames Verfolgen der inneren Dialektik der Reflexionsbestimmungen mit dialektischer Notwendigkeit über diese hinaus zur Erkenntnis des Absoluten führt.

Während also Schelling durch die Grundlinie seiner Entwicklung immer energischer dazu gedrängt wird, die Reflexionsbestimmungen in Bausch und Bogen zu verwerfen (selbstverständlich gibt es dabei Gegentendenzen, Rückfälle usw., aber für uns ist hier nur die Grundlinie der Entwicklung wichtig), proklamiert Hegel schon in der „Differenz" die Notwendigkeit einer *philosophischen Reflexion.* Wegen der Wichtigkeit dieser Frage für das ganze Hegelsche System müssen wir seine Anschauungen etwas ausführlicher darlegen. Hegel sagt: „Das Absolute soll fürs Bewußtsein konstruiert werden, ist die Aufgabe der Philosophie; da aber das Produzieren, sowie die Produkte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist dies ein Widerspruch. Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden; damit ist es aber nicht gesetzt, sondern aufgehoben worden; denn indem es gesetzt wurde, wurde es beschränkt." Das Stehenbleiben auf diesem Gedankenniveau wirft Hegel Kant und Fichte vor: „Die isolierte Reflexion, als Setzen Entgegengesetzter, wäre ein Aufheben des Absoluten; sie ist das Vermögen des Seins und der Beschränkung." Aber Kant und Fichte, sowie das ganze metaphysische Denken bemerken nicht, daß hier *objektiv* ein Zusammenhang mit dem Absoluten vorhanden ist, nämlich auf der Grundlage des allgemeinen und umfassenden wechselseitigen dialektischen Zusammenhanges aller Dinge in der objektiven Wirklichkeit und im Gedanken. „Aber die Reflexion hat als Vernunft Beziehung auf das Absolute, und sie ist nur Vernunft durch diese Beziehung; die Reflexion vernichtet insofern sich selbst und alles Sein und Beschränkte, indem sie es aufs Absolute bezieht. Zugleich aber eben durch seine Beziehung auf das Absolute hat das Beschränkte ein Bestehen." Die Aufgabe der Philosophie ist es also, diese objektiv vorhandenen Zusammenhänge, die der Reflexion in ihrer Widersprüchlichkeit zugrunde liegen, *bewußt* zu machen. Durch diese philosophische Bewußtheit über den dialektischen Gang der Reflexionsbestimmungen, über die nur scheinbar unübersteiglichen Schranken ihrer unmittelbaren Erscheinungsform als bloßer Verstandeskategorien, entsteht bei Hegel die „philosophische Reflexion", die für das Hegelsche System wichtigste Triebkraft des dialektischen Aufbaus, das methodologische Fundament für die spezifische Form seiner Dialektik, für seine spezifische Auffassung der Geschichte als eines Moments der Entwicklung der Dialektik selbst. „Insofern die Reflexion sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, ist ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung. Sie besteht, wie alles, nur im Absoluten, aber als Reflexion ist sie ihm entgegengesetzt; um also zu bestehen, muß

sie sich das Gesetz der Selbstzerstörung geben. Das immanente Gesetz, wodurch sie sich aus eigener Kraft als absolut konstituierte, wäre das Gesetz des Widerspruchs; nämlich das ihr Gesetztsein sei und bleibe. Sie fixierte hierdurch ihre Produkte als dem Absoluten absolut entgegengesetzte, machte es sich zum ewigen Gesetz, Verstand zu bleiben und nicht Vernunft zu werden, und an ihrem Werk, das in Entgegensetzung zum Absoluten Nichts ist, – und als beschränktes ist es dem Absoluten entgegengesetzt, – festzuhalten."[1] In diesen Ausführungen, die vielfach an die uns bereits bekannten Frankfurter Darlegungen über die Dialektik des Absoluten und des Relativen, des Endlichen und des Unendlichen usw. anknüpfen, ist in einer viel klareren und systematischeren Weise als dort das Fundament zur späteren Hegelschen Logik gelegt.

Daß Hegel während dieser Periode mit Schellingschen Kategorien (z. B. Potenz) experimentiert, ist aus unseren früheren Darlegungen hoffentlich klargeworden. Es ist aber auch aus diesen Ausführungen sichtbar, daß man, trotz des vielfachen wirklich wesentlichen Beeinflußtseins Hegels durch Schelling in einzelnen systematischen Fragen, in der Grundlinie der Entwicklung ebensowenig von einer Schellingschen Periode in Hegels Denken sprechen kann wie früher von einer theologisch-mystischen. Die Selbständigkeit des Hegelschen Denkens in grundlegenden und entscheidenden Fragen der Dialektik haben wir bereits aus diesen Betrachtungen klar entnehmen können.

Diese Selbständigkeit Hegels zeigt sich auch darin, daß die ganze Diskussion mit dem subjektiven Idealismus eine ganz andere Breite und Tiefe erhält als in der brieflichen Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling. Und neben den bis jetzt behandelten vollkommen neuen Problemen, die zwar objektiv aufs allerengste mit dem Gegensatz zwischen subjektivem und objektivem Idealismus zusammenhängen, von deren Bedeutung jedoch weder Fichte noch Schelling eine Ahnung gehabt haben, werden wir jetzt noch ein anderes großes Feld der Philosophie auf diese Gegensätze hin untersuchen müssen, nämlich das Feld der „praktischen Vernunft": Moral, Staats- und Rechtsphilosophie.

In diesen Fragen ist Schelling immer sehr unselbständig gewesen. Seine frühe, unreife Schrift „Neue Deduktion des Naturrechts" bleibt in seiner Entwicklung eine unwichtige Episode ohne Konsequenzen. Freilich, wenn er in Jena mit einem großen Systementwurf nach dem anderen hervortritt, so ist es auch für ihn unvermeidlich, auf diese Probleme etwas näher einzugehen. Jedoch die Behandlung dieser Fragen bildet stets den schwächsten, sowohl methodologisch, wie dem Tatsachenmaterial nach am wenigsten fundierten, unselbständigsten Teil seiner Philosophie. Und im engen Zu-

[1] Erste Druckschriften, S. 17ff.

sammenhang damit treten gerade hier die reaktionären Seiten der Schellingschen Philosophie viel früher und entschiedener hervor als bei der Behandlung der allgemeinen Fragen der Dialektik oder der Naturphilosophie. Wir haben bereits auf die bezeichnende Tatsache hingewiesen, daß Hegel, der im Kampf gegen den subjektiven Idealismus die Kritik der „praktischen Philosophie“ von Kant, Jacobi und Fichte für entscheidend hält, ja je später desto mehr den Kampf gegen den subjektiven Idealismus auf dieses Gebiet hinüberspielt, niemals kritische Bemerkungen über die diesbezüglichen Anschauungen Schellings gemacht hat. Er geht an ihnen einfach achtlos vorüber. Darum werden wir bei der Behandlung des Bruches zwischen Schelling und Hegel auch unsererseits auf diese Fragen nur so weit eingehen, als erforderlich ist, um bestimmte gesellschaftliche Hintergründe in der Notwendigkeit des Bruches aufzuzeigen.

Bevor wir nun auf die Kritik der „praktischen Philosophie“ des subjektiven Idealismus zu sprechen kommen, werfen wir erst einen Blick auf die Fülle der Probleme, die diese Hegelsche Kritik behandelt. Der Fichtesche Einwand gegen die Schellingsche Naturphilosophie, gegen die Berechtigung von objektiv-idealistischen Kategorien in der Erkenntnis der Natur versinkt zu einer ganz unwesentlichen Episode dieser Diskussion.

Dieser Tatbestand hat aber, wie alle Fakten dieser sehr widerspruchsvollen Entwicklungsgeschichte der idealistischen Dialektik in Deutschland, auch seine zwei Seiten, an denen wir nicht achtlos vorbeigehen dürfen. Wir haben bis jetzt die positive Seite der Hegelschen Ausdehnung und Vertiefung des Gegensatzes zwischen objektivem und subjektivem Idealismus in den Vordergrund gestellt. Und unsere anschließende Analyse der moralischen Probleme wird diese positive Seite noch unterstreichen Die negative Seite darf aber auch nicht außer acht gelassen werden.

Wenn Fichte mit großer Energie Schelling vorwirft, daß seine „Selbstkonstruktion“ der Naturkategorien eine Illusion, eine Selbsttäuschung sei, wenn er die Natur als eine „kleine Region des Bewußtseins“ bezeichnet, so stellt er seine erkenntnistheoretischen Fragen an Schelling nicht nur vom Standpunkt seines subjektiven Idealismus, sondern von dem eines jeden Idealismus in durchaus berechtigter Weise. Die Natur ist tatsächlich für *jeden* Idealismus eine Region des Bewußtseins, wobei es erkenntnistheoretisch ganz gleichgültig ist, ob sie groß oder klein ist. Soll die Natur nicht so betrachtet werden, so muß der Philosoph ihre Existenz *außerhalb des Bewußtseins* nachweisen. Wird dieser Nachweis nicht geführt — und selbstverständlich sind Schelling und Hegel am weitesten davon entfernt, an eine solche Konzeption auch nur zu denken, — so bleibt die Fichtesche Kritik mit einem bestimmten Grade an Berechtigung bestehen. Diesen Einwand des subjektiven Idealisten Fichte kann Hegel nicht widerlegen, er kann nur

an ihm vorbeigehen. Denn selbst die entwickelteste Form der Hegelschen Dialektik, die der „Phänomenologie des Geistes“ oder der „Enzyklopädie“, unterliegt einer solchen Kritik. Die Objektivität des Geistes können Schelling und Hegel nur behaupten, einen wirklichen erkenntnistheoretischen Beweis können sie hier unmöglich führen, da die Unabhängigkeit des „Geistes“ vom Bewußtsein tatsächlich die grundlegende Selbsttäuschung des objektiven Idealismus ist.

Viel konsequenter und richtiger als Fichte hat Feuerbach von der entgegengesetzten Seite, vom Materialismus her diesen Angriff geführt, und zwar gegen die entwickelteste Form der dialektischen Ableitung der Objektivität bei Hegel, gegen die „Phänomenologie des Geistes“. Hegel will dort, wie wir sehen werden, von der einfachen sinnlichen Wahrnehmung aus den Weg zum Geist dialektisch aufzeigen und durch das Aufzeigen des notwendigen Weges die objektive Notwendigkeit seiner Position begründen. Feuerbach weist nun nach, daß Hegel auch hier innerhalb des Gedankens, des Bewußtseins bleibt, daß sein Appell an die sinnliche Wahrnehmung der Außenwelt eine Selbsttäuschung ist. „Das Hier ist z. B. der Baum. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden. Allerdings in der Phänomenologie, wo das Umwenden nur ein Wörtchen kostet; aber in der Realität, wo ich meinen schwerfälligen Körper herumwenden muß, erweist sich mir auch hinter meinem Rücken noch das Hier als eine sehr reale Existenz. Der Baum *begrenzt* meinen Rücken; er verdrängt mich aus dem Platz, den er bereits einnimmt. Hegel widerlegt nicht das Hier, wie es Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins und uns im Unterschiede zum reinen Denken Gegenstand ist, sondern das logische Hier ... sie (nämlich die Hegelsche Philosophie, G. L.) beginnt ... nicht mit dem Anderssein des Gedankens, sondern *mit dem Gedanken vom Anderssein des Gedankens*...“[1] Damit ist die idealistische Selbsttäuschung in der Hegelschen Ableitung der Objektivität klar als Selbsttäuschung entlarvt.

Diese negative Seite der Hegelschen Polemik gegen Fichte mußten wir anführen, weil sie mit den letzten Schranken seiner Dialektik aufs engste zusammenhängt. Historisch angesehen war das Hinwegschreiten Schellings und Hegels über diese relativ berechtigten Einwände Fichtes ebenso notwendig und für den Fortschritt der dialektischen Methode fruchtbar, wie seinerzeit – in einem freilich geringeren Grade – das Hinwegschreiten Fichtes über relativ berechtigte Einwände Kants unvermeidlich und fruchtbar gewesen ist. Ohne diese philosophische Selbsttäuschung, die im engsten Zusammenhang mit einer ganzen Reihe von gesellschaftlichen Selbsttäuschungen – sowohl von heroischen wie von kleinlichen – steht, wäre

[1] Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. Werke, Leipzig 1846, Bd. II, S. 214f.

die Dialektik Hegels nie entstanden. Wir haben gesehen, wie richtig Feuerbach diese idealistische Selbsttäuschung Hegels kritisiert. Wir wissen aber auch, daß diese Kritik Feuerbach in keiner Hinsicht dazu geholfen hat, auf ihrer Grundlage die Hegelsche Dialektik in materialistischer Weise weiterzuführen. Dazu ist erst Marx, philosophisch auf der Grundlage einer umfassenden Kritik von Hegel *und* Feuerbach, imstande gewesen. Und es bedarf keiner ausführlichen Erörterung, daß die philosophische Überwindung des objektiven Idealismus und des metaphysischen Materialismus für Marx nur darum möglich war, weil er die ganze bürgerliche Philosophie vom Standpunkt der Weltanschauung des Proletariats aus kritisieren konnte und kritisiert hat. Diese Tatsachen zeigen die notwendige Ohnmacht der Fichteschen Kritik Schelling und gar Hegel gegenüber. Denn selbst wenn die ökonomische Lage und die Klassenverhältnisse in Deutschland am Anfang des 19. Jahrhunderts so gewesen wären, daß sie die Ausbildung einer materialistischen Philosophie vom Range der Feuerbachschen gestattet hätten, so wäre auch ihre – an sich philosophisch richtige und berechtigte – Kritik am Hegelschen Idealismus unfruchtbar, für die Entwicklung ohnmächtig gewesen. Erst nach der Ausbildung, nach dem Sieg der Hegelschen Dialektik, in einem Deutschland, dessen Klassenverhältnisse nunmehr wirklich zu einer bürgerlich-demokratischen Revolution drängten, ist die Feuerbachsche Kritik fruchtbar, für die Entwicklung der Philosophie ausschlaggebend geworden. Und auch unter diesen ganz veränderten Bedingungen nur deshalb, weil durch sie ein Anstoß zur Ausbildung des dialektischen Materialismus gegeben worden ist. Die bürgerliche Nachfolge von Feuerbach fiel philosophisch tief unter das Niveau der Hegelschen Dialektik hinab.

III

Gegen den abstrakten Individualismus in der Ethik

Wenn wir nun an die Hegelsche Kritik der „praktischen Philosophie" des subjektiven Idealismus herantreten, so haben wir hiefür ein viel größeres Vergleichsmaterial aus seiner früheren Periode zur Verfügung. Wir haben uns sehr eingehend mit der Frankfurter Kritik Hegels an der Kantschen Ethik befaßt (S. 182 ff.). Wir werden sehen, daß die Grundlinie seiner Kritik dieselbe geblieben und jetzt nur konkreter, ausführlicher und vor allem systematischer geworden ist. Hegel untersucht nicht mehr nur einzelne Probleme der Kantschen Ethik, deren Fragestellung sich mit der seinigen kreuzt, sondern unterwirft die ganze „praktische Philosophie" des subjektiven Idealismus einer umfassenden kritischen Betrachtung. Vor allem ist jetzt diese Kritik in einen engen Zusammenhang mit der der allgemeinen

Anschauungen von Kant, Fichte und Jacobi gebracht. Die Unzulänglichkeit ihrer Moralphilosophie betrachtet Hegel als direkte Konsequenz der Falschheit und Einseitigkeit ihrer Weltanschauung. Er sieht in der Behandlung der moralischen Probleme gewissermaßen die Probe aufs Exempel, wie der subjektive Idealismus den wichtigsten Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens gegenüber versagen muß.

In der „Differenz" kommt Hegel nur auf einzelne Momente der Ethik des subjektiven Idealismus zu sprechen. „Glauben und Wissen" führt die systematische Kritik am subjektiven Idealismus auf allen Gebieten durch und kulminiert überall in einer Kritik der moralischen Anschauungen. Der letzte große polemische Aufsatz Hegels aus dem gemeinsamen Journal mit Schelling, der Aufsatz über Naturrecht, ist so gut wie vollständig diesen Problemen gewidmet. In „Glauben und Wissen" sieht Hegel die Unzulänglichkeit der bloßen Reflexionsphilosophie darin, daß das Allgemeine und das Empirische schroff und übergangslos voneinander getrennt bleiben: „Die Einheit und das Mannigfaltige treten hier als Abstraktionen einander gegenüber, wodurch denn die Entgegengesetzten beide Seiten der Positivität und der Negativität gegeneinander haben, so daß also das Empirische zugleich ein absolutes Etwas für den Begriff ist und zugleich absolutes Nichts. Durch jene Seite sind sie der vorherige Empirismus, durch diese sind sie zugleich Idealismus und Skeptizismus."[1] Und Hegel ergänzt nun diese allgemeine Charakteristik des subjektiven Idealismus Fichte gegenüber folgendermaßen: „Das unmittelbare Produkt dieses formalen Idealismus . . . ergibt sich also in folgender Gestalt: ein Reich einheitsloser Empirie und rein zufälliger Mannigfaltigkeit steht einem leeren Denken gegenüber."[2]

Diese Auffassung der Wirklichkeit kommt nun in der Ethik besonders kraß zum Ausdruck. Die Ethik des subjektiven Idealismus ist nicht imstande, zu einem wirklichen Verständnis der Allgemeinheit der moralischen Gebote, des gesellschaftlichen Inhalts der Ethik zu gelangen: „Weil die Leerheit des reinen Willens und des Allgemeinen das wahrhaft Apriorische ist, so ist das Besondere ein schlechthin Empirisches. Was denn an und für sich Recht und Pflicht ist, — eine Bestimmung hievon zu geben, wäre widersprechend; denn der Inhalt hebt sogleich den reinen Willen, die Pflicht um der Pflicht willen auf und macht die Pflicht zu etwas Materialem. Die Leerheit des reinen Pflichtgefühls und der Inhalt kommen einander beständig in die Quere."[3] Anschließend an diese allgemeine Kritik erhebt Hegel gegen Kant und Fichte dieselben Vorwürfe, die uns bereits aus der Frankfurter

[1] Erste Druckschriften, S. 230.
[2] Ebd., S. 323.
[3] Ebd., S. 340.

Kritik bekannt sind, nämlich daß diese Moral statt Freiheit eine Tyrannei bedeutet, daß ihre Befolgung notwendig zur Heuchelei führt usw.

Hegel hat bereits in seiner allgemeinen Kritik an Kant und Fichte gezeigt, daß deren Methode nur bis zum leeren und abstrakten Sollen, zum leeren und abstrakten unendlichen Progreß führen kann. Diese Begriffe erhalten nun in der Moral eine konkretere Gestalt, in welcher Hegel noch schärfer als in den rein theoretischen Betrachtungen die Nichtigkeit des subjektiven Idealismus erblickt und aufzeigt. Durch das Sollen glauben Kant und Fichte, sich über das empirische Bewußtsein des Individuums zu erheben und die wirkliche ethische Allgemeinheit zu erreichen. Hegel weist die Selbsttäuschung nach, die hier vorhanden ist und zeigt, daß das Sollen gerade zum gemeinen, empirischen Standpunkt des Individuums gegenüber der Welt, der Gesellschaft zurückführt. „. . . denn schon an und für sich läßt das Sollen ganz und gar keine Totalität zu: sondern die Mannigfaltigkeit der Realität erscheint als eine unbegreifliche, ursprüngliche Bestimmtheit und empirische Notwendigkeit. Die Besonderheit und Differenz als solche ist ein Absolutes. Der Standpunkt für diese Realität ist der empirische Standpunkt eines jeden Einzelnen; und für jeden Einzelnen ist seine Realität die unbegreifliche Sphäre gemeiner Wirklichkeit, in die er nun einmal eingeschlossen ist."[1] So wird in dieser Moral des subjektiven Idealismus die Unfruchtbarkeit seines theoretischen Standpunkts, seine Unfähigkeit, die konkrete Wirklichkeit in Gedanken zu fassen, offenbar.

Erinnern wir uns, daß Hegel bei der Kritik des unendlichen Progresses bereits nachgewiesen hat, daß dieser keineswegs imstande ist, irgendein Problem wirklich zu erklären, daß er bloß in philosophischer Terminologie die ungelösten Probleme des subjektiven Idealismus wiederholt und reproduziert. In der „praktischen Philosophie" ist dieser Zusammenhang von Sollen und unendlichem Progreß noch klarer und sichtbarer. Hegel weist nun nach, daß gerade durch den unendlichen Progreß die Unverwirklichbarkeit des subjektiven Idealismus gezeigt wird; daß der unendliche Progreß ein Eingeständnis dessen ist, daß der subjektive Idealismus im Falle seiner Verwirklichung sich selbst, seine eigenen Voraussetzungen aufheben würde, daß also diese Voraussetzungen mit der Wirklichkeit in Widerspruch stehen. Dementsprechend sagt Hegel, nachdem er gezeigt hat, daß der gegen Kant und Fichte heftig polemisierende Jacobi auf demselben Standpunkt des subjektiven Idealismus steht und alle seine Fehler teilt: „Die moralische Weltordnung, welche im Glauben ist (Glaube ist der zentrale Begriff der Jacobischen „Lebensphilosophie", G. L.), ist schlechthin auch *außer* Ich; das Ich kommt in sie, oder sie kommt nur ins Ich, erhält nur Realität für Ich — im unendlichen Progreß. Für Ich können die Dinge schlechthin nicht

[1] Ebd., S. 315.

werden, was sie sein sollen, weil eben damit das Nicht-Ich aufhörte zu sein und Ich würde, Ich = Ich als wahrhaft absolute Identität ohne einen zweiten Grundsatz wäre, das Ich etwas aufhöbe, was es selbst gesetzt hat, und selbst aufhörte, Ich zu sein. Es ist also im System dieses Wissens so wenig an ein Herauskommen aus dem Dualismus zu denken, als Jacobi nur verlangen kann."[1] (Jacobi hat stets eine jede monistische Philosophie bekämpft, nicht nur den wirklichen Monismus Spinozas, sondern den angeblichen Monismus von Kant und Fichte. Hegel führt also hier eine doppelte Polemik: einerseits entlarvt er den angeblichen Monismus von Kant und Fichte als Dualismus, andererseits zeigt er, daß Jacobi, der sich einbildet, mit seinem unmittelbaren Glauben sich über Kant und Fichte erhoben zu haben, im Grunde auf demselben Standpunkt des subjektiven Idealismus steht wie diese.)

Hegel charakterisiert nun die Kantsche und Fichtesche Philosophie mit einer sehr plastischen Grobheit. Er spricht von „erhabener Hohlheit und einzig konsequenter Leerheit" und an einer anderen Stelle über die „reine und ekle Höhe" der Abstraktion[2]. Der Appell des subjektiven Idealismus an die edelsten und erhabensten Gefühle der Menschen, an den Zusammenhang des Menschen durch die reine Ethik mit der übersinnlichen Welt macht auf Hegel überhaupt keinen Eindruck. Im Gegenteil, er sagt darüber bloß: „Die übersinnliche Welt ist nur die Flucht aus der sinnlichen."[3] Der Freiheitsdrang des subjektiven Idealismus bei Kant und Fichte ist nach Hegel bloß die Unfähigkeit, die konkrete Totalität der Gesellschaft in ihrer wirklichen Bewegung, wirklich und dialektisch zu begreifen. Er sieht in diesem Freiheitsdrang einen „ungeheuren Hochmut"; die Fichtesche Philosophie besteht darin, „wehmütig zu werden darüber, daß er eins sei mit dem Universum, daß die ewige Natur in ihm handle: seinen Vorsatz, sich den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer heiligen und strengen Notwendigkeit zu unterwerfen, zu verabscheuen, sich darüber zu entsetzen und wehmütig zu werden, in Verzweiflung zu geraten, wenn er nicht frei sei, frei von den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer strengen Notwendigkeit ... Als ob sie (diese Gesetze, G. L.) etwas ganz anderes wären als vernünftige Gesetze; – Gesetze, denen der Ich sich schämt, sich zu unterwerfen, denen zu gehorchen ihn unbeschreiblich elend machen, welchen unterworfen zu sein ihn in Verzweiflung bringen würde?"[4]

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Hegel hier Fichte gegenüber den richtigeren und fortgeschritteneren philosophischen Standpunkt einnimmt,

[1] Ebd., S. 328.
[2] Ebd., S. 332 und 11.
[3] Ebd., S. 333.
[4] Ebd., S. 333f.

daß der Aufbau einer wirklichen Ethik, die alle Probleme des vergesellschafteten Menschen umfaßt, auf dem Wege Hegels und nicht auf dem Kants und Fichtes zu verwirklichen ist. Trotzdem spiegelt dieser Gegensatz die allgemeinen und großen Widersprüche der Periode, in der Fichte und Hegel gewirkt haben, in der keiner von beiden zu einer vollständig richtigen Lösung der dialektischen Beziehung von Mensch und Gesellschaft gelangen konnte. Der Ausspruch von Engels über die Dialektik der organischen Entwicklung, „daß jeder Fortschritt . . . zugleich ein Rückschritt, indem er *einseitige* Entwicklung fixiert . . .“[1], gilt in bestimmtem Maße auch für diesen Gegensatz zwischen Fichte und Hegel.

Die Schwäche der Fichteschen Position ist aus der Hegelschen Kritik klar ersichtlich. Man darf aber auch bei der philosophischen Beurteilung des Fichteschen Freiheitsbegriffes nicht außer acht lassen, daß er als ideologischer Ausdruck der Französischen Revolution entstanden ist; daß Fichte zwar den Gegensatz zwischen Freiheit und Wirklichkeit in einer abstrakt idealistischen Weise aufbauscht, daß aber hinter dieser Überspannung auch eine realistische Auffassung der gesellschaftlichen Lage verborgen ist. Nicht nur in bezug auf Deutschland, wo die Französische Revolution bis dahin noch nichts an den Überresten des Feudalismus geändert hatte; erst die Napoleonische Besetzung hat in einigen Teilen Deutschlands gewisse Überreste des Feudalismus liquidiert und dann in Preußen eine reformierende Bewegung erzwungen. Die Freiheitsforderungen der Französischen Revolution stehen also der deutschen Wirklichkeit tatsächlich in einem so ausschließenden Gegensatz gegenüber, wie dies in der Fichteschen Philosophie idealistisch überschwenglich für die Wirklichkeit jeder Gesellschaft jeder Zeit behauptet wird. Aber nicht nur in Deutschland haben sich die Freiheitsforderungen der Französischen Revolution und ihres subjektiv-idealistischen Ideologen, Fichte, nicht erfüllt. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß Fichte zu den radikal-demokratischen Anhängern der Französischen Revolution gehört hat, die die Begriffe von Freiheit und Gleichheit auch auf die Probleme des Privateigentums angewendet sehen wollen; daß seine Lösungsversuche in dieser Richtung mehr als naiv waren, ist eine notwendige Folge der ganzen damaligen historischen Lage; und selbstverständlich mußten diese Versuche bei Fichte noch naiver und gröber ausfallen als in Frankreich bei Babeuf.

Der Gegensatz zwischen Fichte und Hegel spiegelt also einen großen welthistorischen Gegensatz dieser Zeit wider. Einerseits ist die bürgerliche Gesellschaft aus den Stürmen der Französischen Revolution und aus der industriellen Revolution in England tatsächlich entstanden. Die Hegelsche Philosophie will nun dieser konkreten Existenz der bürgerlichen Gesell-

[1] Dialektik der Natur. Berlin 1952, S. 327

schaft einen philosophischen Ausdruck verleihen. Andererseits hat weder die englische noch die Französische Revolution die bürgerliche Gesellschaft in solchen demokratischen Formen verwirklicht, hat sie nirgends die feudalen Überreste mit einem solchen hundertprozentigen Radikalismus ausgerottet, wie es die wirklichen demokratischen Vertreter der Revolutionsbewegungen erstrebt und erhofft haben. Die bürgerlich-demokratische Revolution war also von diesem Standpunkt aus auch für Westeuropa noch nicht abgeschlossen. Dieser Seite der weltgeschichtlichen Lage gibt der subjektive Idealismus Fichtes einen — subjektivistisch übersteigerten — philosophischen Ausdruck. Dieser Gegensatz wird noch dadurch gesteigert, daß der philosophische Kampf sich in Deutschland abspielt, wo, wie wir wissen, von einer Verwirklichung der bürgerlich-demokratischen Revolution noch keine Rede war, wo die bürgerlich-demokratische Revolution nur eine ferne Zukunftsperspektive sein konnte.

Fichte und Hegel vertreten also jeder mit einer gewissen Einseitigkeit je eine Seite dieses welthistorischen Gegensatzes. Und wenn wir die spätere Entwicklung der demokratischen Revolutionen in Westeuropa verfolgen, so wird es uns klar, daß keiner von ihnen zu einer wirklich richtigen Auffassung der Revolution selbst und der durch sie entstehenden bürgerlichen Gesellschaft kommen konnte. Denn schon in den Revolutionen der Mitte des 19. Jahrhunderts war die Rolle des Proletariats — unbeschadet des bürgerlich-demokratischen Inhalts der Revolutionen selbst — eine außerordentlich wichtige, und je weiter die Entwicklung fortgeschritten ist, desto mehr konnte auch die bürgerlich-demokratische Revolution nur vom Standpunkt der Weltanschauung des Proletariats aus wirklich adäquat verstanden werden. Auch hier gilt also die Bemerkung von Marx: „Die Andeutungen auf Höhres in den untergeordneten Tierarten können . . . nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc.“[1] Eine wirkliche dialektische Theorie der bürgerlichen Revolution und der bürgerlichen Gesellschaft ist nur im historischen Materialismus möglich.

Diese Lage der Dinge bringt den abstrakten Utopismus Fichtes hervor. Er ist ein revolutionärer Demokrat in einem Land, in dem keine revolutionäre Bewegung vorhanden ist. Und wenn er später, in der Zeit der Befreiungskriege gegen Napoleon mit einer Volksbewegung in Verbindung tritt, färben die reaktionären Züge dieser Bewegung verhängnisvoll auf seine Philosophie ab. Der Objektivismus der Hegelschen Philosophie ist dadurch möglich geworden, daß er die aus der Französischen Revolution entstandene bürgerliche Gesellschaft vorbehaltlos als Realität akzeptierte, daß er in seinem Denken darauf ausging, sie, so wie sie ist, zu verstehen,

[1] Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Einleitung, S. 262.

ihre wirklichen Gesetzmäßigkeiten zusammenhängend zu erfassen und philosophisch zu erklären. Daß der frühere Anhänger der Französischen Revolution im Laufe einer konsequenten Entwicklung zu einem solchen Resultat gelangen konnte, hat seinen Grund darin, daß Hegel, wie wir wissen, niemals mit dem radikal-demokratischen Flügel der Jakobiner sympathisierte. So konnte er sich von seiner Anhängerschaft der Französischen Revolution zur Anhängerschaft Napoleons entwickeln.

Damit sind wir zu dem paradoxen Resultat gekommen, daß die philosophische Überlegenheit Hegels Fichte gegenüber, die Überlegenheit seiner Gesellschaftsauffassung über diejenige Fichtes mit den weniger demokratischen Grundlagen seiner politischen und sozialen Weltanschauung zusammenhängt. Solche Paradoxien kommen in der Geschichte zuweilen vor. In diesem Fall besonders dadurch, daß der Zusammenstoß auf rein ideologischem Gebiet erfolgt, daß das Verhältnis des Für oder Wider zur Demokratie, zur demokratischen Revolution in Deutschland keine politische Aktualität haben konnte. Sobald Fichte und Hegel mit konkreten politischen Strömungen in Verbindung traten, mußten die nicht fortschrittlichen Züge der deutschen Zurückgebliebenheit in ihrer Philosophie stark in den Vordergrund treten. Bei Fichte entsteht dies, wie oben gesagt, zur Zeit der Befreiungskriege, bei Hegel vor allem in seiner Berliner Periode. Dort, wo die demokratischen Bestrebungen der Ideologen eine, wenn auch noch so schwache Grundlage in wirklichen Volksbewegungen haben, ist ein Widerspruch solcher Art nicht möglich. Man denke an die ideologische Überlegenheit der russischen revolutionären Demokraten über alle ihre ideologischen Gegner.

Dieser Gegensatz zwischen Fichte und Hegel kommt ganz klar zum Ausdruck dort, wo Hegel Fichtes Anschauungen über das Insurrektionsrecht, über das „Recht auf Revolution" kritisiert. In seiner „Grundlage des Naturrechts" (1796) steht Fichte auf dem Standpunkt eines radikalen revolutionären Demokraten. Er sagt: „Aber – welches wohl zu merken ist – das Volk ist nie Rebell, und der Ausdruck *Rebellion*, von ihm gebraucht, ist die höchste Ungereimtheit, die je gesagt worden; denn das Volk ist in der Tat und nach dem Rechte die höchste Gewalt, über welche keine geht, die die Quelle aller anderen Gewalt, und die Gott allein verantwortlich ist. Durch seine Versammlung verliert die exekutive Gewalt die ihrige, in der Tat, und nach dem Rechte. Nur gegen einen Höheren findet Rebellion statt. Aber was auf der Erde ist höher denn das Volk! Es könnte nur gegen sich selbst rebellieren, welches ungereimt ist. Nur Gott ist über das Volk; soll daher gesagt werden können: ein Volk habe gegen seinen Fürsten rebelliert, so muß angenommen werden, daß der Fürst ein Gott sei, welches schwer zu erweisen sein dürfte."[1]

[1] Werke, a. a. O., Bd. II, S. 186.

Die Verwirklichung dieser vollständigen Souveränität des Volkes denkt sich nun Fichte folgendermaßen: In normalen Zeiten hat die exekutive Gewalt alle Macht in ihren Händen. Es gibt aber neben ihr eine besondere Instanz, die sogenannten Ephoren. Diese haben keinerlei reale Macht in Händen, jedoch wenn die Exekutive den Rahmen der Konstitution überschreitet, so können sie ein Interdikt aussprechen, die Macht der Exekutive suspendieren, das Volk zusammenrufen, welches dann über den Streitfall eine endgültige Entscheidung treffen wird[1].

Hegel greift nun in seinem Aufsatz über das Naturrecht diese Fichtesche Theorie aufs heftigste an. Sein Gedankengang steht dem von Condorcet ebenso nahe wie der Fichtes dem von Robespierre. Das heißt: bei beiden wird die französische Realität in eine deutsch-philosophische Abstraktion verflüchtigt. Der entscheidende Punkt der Argumentation Hegels ist die schroffe Ablehnung des Insurrektionsrechts, „denn diese reine Gewalt besteht aus lauter Privatwillen, die sich also nicht als gemeinsamer Wille konstituieren können". Hegel ist also der undemokratischen Ansicht, daß der unmittelbar sich äußernde Wille des Volkes nicht einen wirklichen, geordneten Rechtszustand schaffen könne. Hier ist die Schwäche seiner Position ganz deutlich sichtbar.

Die klare und nüchterne Auffassung der realen Verhältnisse bei Hegel kommt dagegen in der Widerlegung der Fichteschen Konstruktion zum Ausdruck. Indem er die Beziehung von Exekutive und Ephoren untersucht, bleibt er nicht bei der bloßen formalen Rechtsfrage stehen wie Fichte, der sich mit dem Projekt einer „idealen" Konstitution begnügt, sondern untersucht die realen Machtverhältnisse zwischen Exekutive und Ephoren. Und er kommt dabei zu der nüchternen und richtigen Feststellung, daß bei gleicher Macht beider der Staat sich in ein „perpetuum mobile" verwandeln würde, welches „statt sich zu bewegen, sogleich in vollkommenes Gleichgewicht, und ... ein vollkommenes perpetuum quietum" würde. Das heißt: Hegel sieht ein, daß eine Doppelmacht in einem normal funktio-

[1] Ebd., S. 174ff. Diese künstliche Konstruktion ist keineswegs eine einfache Erfindung Fichtes. Schon die Ephoren sind ein alter Bestandteil des revolutionären Naturrechts; man findet sie bereits bei Calvin und später in der ganzen sogenannten monarchomachischen Literatur. Vergleiche darüber K. Woltzendorff: „Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes". Berlin 1916, S. 123ff. Auch der Streit über das Recht des Volkes zur Insurrektion ist kein Streit unter Gelehrten. Die Formulierung dieser Frage spielt in den Kämpfen um die französische Konstitution der Revolutionszeit eine sehr große Rolle. Robespierre und die Jakobiner sind bis ans Ende für das Recht des Volkes auf Revolution, Condorcet als Ideologe der Girondisten ist dagegen und will Institutionen begründen, durch die Verfassungsstreitigkeiten auf rein legalem Wege erledigt werden können. Der Streit zwischen Robespierre und Condorcet hat in Deutschland einen starken theoretischen Widerhall gefunden. Auch Hegel nimmt in seiner Schrift über die deutsche Verfassung darauf Bezug. Lasson: S. 79.

nierenden Staate — und eine jede Konstitution ist für eine lange Periode des normalen Funktionierens gedacht — ein Ding der Unmöglichkeit ist. Wenn aber entweder die Exekutive oder die Ephoren die tatsächliche Übermacht haben, wenn also im Staat wirklich ein einheitlicher Wille regiert, so ist der ganzen Fichteschen Konstruktion jeder Boden entzogen.

Hier sehen wir wieder die — je unterschiedliche und doch gemeinsame — historische Beschränktheit beider streitenden Teile. Denn es ist klar, daß der Tatbestand des Streites eigentlich das Problem der revolutionären Doppelmacht gewesen ist. Diese hat sich in Wirklichkeit in der Französischen Revolution gezeigt, in der Macht der Pariser Kommune, des Jakobinerklubs usw. dem Konvent gegenüber. Aber selbst jene, die an den Ereignissen teilgenommen, ja die revolutionäre Doppelmacht organisiert oder ausgenutzt und geführt haben, wie z. B. Robespierre, haben deren soziales Wesen nicht verstanden und konnten es nicht verstehen. Darum wollte Robespierre das revolutionäre Insurrektionsrecht in die Konstitution von 1793 einbauen. Die Fichtesche Philosophie ist nun ein einfacher, freilich idealistisch vergrößernder Reflex dieses Unverständnisses, dieser juristischen Vorurteile über das Wesen der Revolution. (Wie langlebig diese Vorurteile waren, zeigt ihre Rolle in Lassalles „System der erworbenen Rechte".) Hegel ist so weit gekommen, den Formalismus und die Machtlosigkeit der bloßen juristischen konstitutionellen Bestimmungen zu durchschauen und in den Konflikten um die Konstitution Fragen der realen Macht zu erblicken. Diese Erkenntnis wird aber bei ihm dadurch verdunkelt, daß er den schöpferischen Fähigkeiten der revolutionären Bewegung des Volkes gegenüber blind ist.

Sehr interessant und für Hegel sehr bezeichnend ist, daß er die Polemik gegen Fichte mit einer Anspielung auf den Staatsstreich Bonapartes am 18. Brumaire abschließt. Er will damit nicht nur die Ohnmacht des Fichteschen Ephorats beweisen (denn alle französischen Regierungen dieser Zeit haben ähnliche, wenn auch selbstverständlich nicht so abstrakt ausgeklügelte Aufsichtsorgane besessen), sondern auch zeigen, wie seinen Vorstellungen gemäß Veränderungen der Verfassung in Wirklichkeit vor sich gehen. Hegel erwähnt hier den Namen Napoleons nicht. Aber da dessen Staatsstreich 1799 stattfand und die Abhandlung im Winter 1802/03 geschrieben wurde, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß er den 18. Brumaire meint. „Bekanntlich hat bei einer in neuern Zeiten durch eine Regierung vorgenommenen Auflösung einer rivalisierenden und sie lähmenden gesetzgebenden Gewalt ein Mann, der selbst darein verwickelt worden war, über den Einfall, daß die Errichtung einer ähnlichen Aufsichtskommission, wie das Fichtesche Ephorat, eine solche Gewalttat verhindert haben würde, mit Recht geurteilt, daß ein solcher aufsichthabender und

der Regierung sich widersetzen wollender Rat ebenso gewalttätig würde behandelt worden sein."[1] Wir werden später sehen, daß Hegel Napoleon als den „großen Staatsrechtslehrer zu Paris" bezeichnet. Es ist sehr charakteristisch, daß er ihn schon so früh als entscheidende Autorität in Staatsrechtsfragen gegen seinen philosophischen Gegner, Fichte, ausspielt.

Auch dieser Gegensatz zwischen Hegel und Fichte geht darauf zurück, daß Fichte nach Hegels Worten in allen gesellschaftlichen und rechtlichen Institutionen bloß eine Beschränkung der menschlichen Freiheit erblickt, während Hegel den Standpunkt vertritt: „Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit, sowohl der Macht als der Ausübung nach."[2] Daß diese Kontroverse auf dem soeben analysierten Gegensatz in der Auffassung der aus der Französischen Revolution entstandenen bürgerlichen Gesellschaft beruht, ist offensichtlich. Er hat für Hegel bei der Beurteilung der Fichteschen Ethik und Staatslehre die Konsequenz, daß er in ihr überall nur Knechtschaft und Unterdrückung der Natur und des Menschen erblickt.

Über die rein moralischen Probleme, die sich hier ergeben, haben wir gelegentlich der Frankfurter Kantkritik Hegels gesprochen und schon damals darauf hingewiesen, daß diese sich nach Hegels Intentionen vollinhaltlich auch auf Fichte bezieht. Die ausgesprochene Polemik gegen Fichte liegt nun bei den moralischen Problemen ganz auf dieser Linie, so daß wir, um Wiederholungen zu vermeiden, auf sie hier nicht näher eingehen werden. In der Rechts- und Staatstheorie spottet Hegel ununterbrochen über die Sucht Fichtes, alles zu reglementieren und alle Reglemente aus dem Wesen der Philosophie apriorisch zu deduzieren. So will z. B. Fichte ableiten, wie durch Vorschriften die Fälschung von Wechseln und Geld vermieden werden könne, mit welchem Paß die Menschen versehen sein müssen, wie dieser Paß ausgestellt sein müsse usw.[3] Er nennt an anderer Stelle das Gesetzbuch, das nach den Fichteschen philosophischen Vorschriften entsteht, einen „Preiscourant"[4].

Es handelt sich hier um viel mehr als um ein Verspotten der idealistisch-konstruktiven Auswüchse der Fichteschen Philosophie. Hinter den ironischen Bemerkungen Hegels stehen zwei grundlegende theoretische Auffassungen. Erstens die Anschauung, daß die wirkliche bewegende Kraft der Gesellschaft deren ununterbrochene organische Selbstreproduktion ist, daß die Gesellschaft also im Lauf ihrer Entwicklung die für sie notwendigen Bestimmungen selbst hervorbringt, daß sie ihr von keinerlei Instanz, auch

[1] Lasson: S. 360ff.
[2] Erste Druckschriften, S. 65.
[3] Ebd., S. 67.
[4] Lasson: S. 367.

nicht von einer apriorisch deduzierenden Philosophie aufoktroyiert werden können und dürfen. (Wir werden später sehen, wo und aus welchen Gründen Hegel diese seine richtige Anschauung nicht konsequent durchzuführen imstande ist.) Zweitens steht Hegel prinzipiell auf dem Standpunkt, daß zwar der allgemeine Inhalt der Gesetze gesellschaftlich und historisch notwendig ist, jedoch eben darum die einzelnen Gesetzesbestimmungen und insbesondere ihre Anwendung auf Einzelfälle ein unaufhebbares Element der Zufälligkeit enthalten müssen. Ob auf ein bestimmtes Verbrechen die Strafe von 3 oder 4 Jahren Gefängnis steht, wird nach Hegel immer zufällig sein, ist prinzipiell nicht philosophisch deduzierbar. Hier kommt der große prinzipielle Gegensatz zwischen der Konkretheit des Hegelschen objektiven und zwischen der ebenso notwendigen Abstraktheit des Fichteschen subjektiven Idealismus klar zum Ausdruck.

Diese Abstraktheit des subjektiven Idealismus folgt nach Hegel aus seinem formalistischen Charakter. Er geht prinzipiell jeder Inhaltlichkeit aus dem Wege. Der Inhalt der moralischen oder rechtlichen Gebote ist im subjektiven Idealismus immer nur erschlichen, niemals wirklich philosophisch aus den eigenen Voraussetzungen abgeleitet. Auch diese Anschauung hat Hegel bereits in Frankfurt ausgedrückt. Er formuliert sie jetzt nur viel entschiedener und prinzipieller. Er sagt gegen Fichte: „Aber der Wille ist reine Identität ohne allen Inhalt und nur insofern rein, als er ein durchaus Formales, Inhaltloses ist. Es ist an sich unmöglich, daß sein Zweckbegriff aus ihm einen Inhalt habe . . .“[1]

Die konkrete Tragweite dieser Differenz erweist Hegel anhand der Kritik einer entscheidenden Stelle aus Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Kant will seinen kategorischen Imperativ, das oberste Gesetz der Moral, dadurch konkretisieren, daß er in der Widerspruchslosigkeit oder Widersprüchlichkeit der einzelnen Handlungen der Menschen ein Kriterium für die moralische Richtigkeit oder Falschheit zu finden meint. Er glaubt nämlich, daß wenn der Mensch ein moralisches Gebot zum allgemeinen Gesetz erheben kann, ohne auf einen Widerspruch zu stoßen, damit dessen Richtigkeit philosophisch nachgewiesen ist. Kant führt dafür das Beispiel an, daß man ein Depositum unter keinen Umständen unterschlagen dürfe. Er sagt: „Ich werde sofort gewahr, daß ein solches Prinzip (nämlich das Unterschlagen des Deposits, G. L.) als Gesetz sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe.“[2] Kant glaubt also, daß durch dieses Prinzip der Widerspruchslosigkeit aus der Form des kategorischen Imperativs dessen gesellschaftlicher Inhalt in allen einzelnen Fällen deduzierbar ist.

[1] Erste Druckschriften, S. 331 f.
[2] Kritik der praktischen Vernunft, § 4, Anmerkung, Leipzig 1906, S. 35.

Hegel erwidert darauf mit großer Klarheit und Schärfe: „Daß es aber gar kein Depositum gäbe, welcher Widerspruch läge darin? Daß kein Depositum sei, wird anderen notwendigen Bestimmtheiten widersprechen, sowie, daß ein Depositum möglich sei, mit andern notwendigen Bestimmtheiten zusammenhängen und dadurch selbst notwendig sein wird. Aber nicht andere Zwecke und materielle Gründe sollen herbeigerufen werden, sondern die unmittelbare Form des Begriffs soll die Richtigkeit der ersten oder der zweiten Annahme entscheiden. Aber für die Form ist die eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten so gleichgültig als die andere."[1] Diese Hegelsche Kritik bestreitet erstens, daß irgendein gesellschaftlicher Inhalt aus dem formalen moralischen Gebot abgeleitet werden könne. Die verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen usw. bilden eine zusammenhängende und sich verändernde konkrete Totalität. Ihre Notwendigkeit ist nur aus ihrer Stellung in dieser konkreten Totalität abzuleiten und zu begründen. Da Kant auf dieses Problem überhaupt nicht eingeht, da er die isolierten gesellschaftlichen Inhalte unmittelbar aus einem formalen Moralgesetz ableiten will, ist seine Ableitung nichts Besseres als ein Erschleichen des Inhalts. Zweitens bekämpft Hegel hier wie überall die Kant-Fichtesche schroffe Gegenüberstellung von Innerem und Äußerem in der Moral, das Gegenüberstellen von Legalität und Moralität. Die Moralität ist nach Hegel ein wichtiger Teil, aber doch nur ein Teil der gesellschaftlichen Aktivität des Menschen und kann deshalb auch philosophisch von der konkreten Totalität der Gesellschaft, mit ihren äußerlichen Gesetzen, Institutionen usw. nicht abgetrennt werden. Nach der Kant-Fichteschen Auffassung, meint Hegel, steht auf einer Seite ein totes und starres System von Institutionen und auf der andern die leere abstrakte Innerlichkeit des moralischen Menschen. Hegel verficht demgegenüber die dialektische Auffassung von der unlösbaren Wechselwirkung aller dieser Momente der dialektischen Bewegung, nach welcher die Menschen ihre Gesellschaft mit allen ihren Institutionen selbst machen und selbsttätig in dieser von ihnen geschaffenen Gesellschaft wirken.

Dieses abstrakte und undialektische Entzweireißen von Innerem und Äußerem am vergesellschafteten Menschen ist nach Hegel der wirkliche Grund, weshalb Jacobi, der in allen seinen Schriften Kant und Fichte, mitunter sogar mit treffenden Argumenten und ihre Schwächen richtig aufzeigend bekämpft, philosophisch wesentlich denselben Standpunkt einnimmt wie seine Gegner und damit alle ihre subjektiv-idealistischen Beschränktheiten mitmacht.

Äußerlich angesehen zeigt Jacobi tatsächlich einen diametralen Gegensatz zu Kant und Fichte. Diese vertreten die Majestät des abstrakten und

[1] Lasson: S. 352.

allgemeinen moralischen Gesetzes und lassen den einzelnen Menschen, den wirklich lebenden Menschen nur so weit gelten, als dessen Bestrebungen dem moralischen Gesetz entsprechen. Jacobi appelliert dagegen an die Einzigartigkeit des wirklichen Menschen. Er führt aus der Geschichte, aus der Dichtung und Sage eine große Reihe von Beispielen auf, worin er beweist, daß Handlungen, die nach der formalen Ethik, nach der landläufigen moralischen Auffassung Verbrechen zu sein scheinen, in Wirklichkeit Äußerungen einer hohen menschlichen Moralität sind. Er fordert geradezu das Recht auf solche „Verbrechen", weil „das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen"[1].

Hegel bestreitet nun nicht, daß die hier gegen Kant und Fichte zu Worte kommende Kritik eine berechtigte Seite habe. Er hat ja selbst in Frankfurt die Kantsche Ethik ebenfalls deswegen bekämpft, weil sie den wirklichen lebendigen Menschen zerstückelt, vergewaltigt, tyrannisiert. Er weist aber darauf hin, daß Jacobi, wenn auch von einer ganz anderen Seite her, ebenso wie Kant und Fichte das isolierte Individuum einer fertigen, ihm vollkommen fremd gegenüberstehenden Gesellschaft starr entgegensetzt. Der lebendige Mensch ist nach Hegel der Mensch in einer konkreten Gesellschaft und seine menschliche Totalität und Lebendigkeit kann nur im Zusammenhang mit dieser Gesellschaft zum Ausdruck kommen. Von ihr isoliert, ist er ebenso abstrakt und schematisch wie der Mensch des Kant-Fichteschen abstrakten moralischen Gebotes.

Jacobi beruft sich, um seine Auffassung zu beweisen, auf das Beispiel zweier Spartaner, die auf das Angebot des Perserkönigs, bei ihm zu bleiben, geantwortet haben: „Wie könnten wir hier leben, *unser Land*, *unsere Gesetze* verlassen und *solche Menschen*, daß wir, um für sie zu sterben, freiwillig eine so weite Reise unternommen haben?" Jacobi will nun die Richtigkeit seiner Anschauung durch folgende Auslegung erhärten: „Sie versuchten es auch nicht, ihm *ihre* Wahrheit beizubringen . . ., Sie beriefen sich nicht auf ihren Verstand, auf ihr feines Urteil; sondern nur auf *Dinge* und auf ihre Neigung zu diesen Dingen. Sie rühmten sich auch keiner Tugend und hatten auch keine Philosophie; sie bekannten nur ihres Herzens Sinn, *ihren Affekt* . . . *ihre Erfahrung* . . ." Hier sieht nun Hegel den Kant und Fichte verwandten Subjektivismus in der Lehre Jacobis. Er sagt gegen diese Auslegung: „Aber Jacobi nennt, was das Lebendigste ist, Vaterland, Volk und Gesetze, *Dinge*, an die sie gewöhnt seien, wie man an Dinge gewöhnt ist. Er begreift sie nicht als heilige Dinge, sondern als gemeine . . . Er begreift als eine Zufälligkeit und Abhängigkeit, worin die höchste Notwendigkeit und die höchste Energie sittlicher Freiheit ist, den Gesetzen eines Volkes, und noch dazu des spar-

[1] Zitiert bei Hegel. Erste Druckschriften, S. 305.

tanischen gemäß zu leben, – als etwas gemein Empirisches, was das Vernünftigste ist."[1]

Hegel sieht also in Kant-Fichte und Jacobi einander ergänzende gleichwertige Einseitigkeiten, die miteinander das gemein haben, daß sie das wirkliche konkrete Betätigungsfeld der menschlichen Moralität, das Leben der Menschen in der Gesellschaft vernachlässigen, ihm gegenüber blind sind, es als etwas Zufälliges, Äußerliches und Nebensächliches behandeln. Diese Kritik an Jacobi ist ein ergänzendes Gegenstück zu der eben behandelten Kritik am Kantschen kategorischen Imperativ. Darum kann Hegel zusammenfassend sagen: „Der sittlichen Schönheit kann keine von beiden Seiten fehlen, weder ihre Lebendigkeit als Individualität, daß sie nicht dem toten Begriffe gehorcht, noch die Form des Begriffs und des Gesetzes, die Allgemeinheit und Objektivität."[2]

Diese Polemik gegen Jacobi ist zur Zeit ihrer Abfassung sehr aktuell gewesen. Es war ja gerade die Blütezeit der Romantik. Jacobi selbst ist zwar persönlich kein Mitglied und Anhänger der romantischen Schule im engeren Sinne, aber der Vertreter einer ideologischen Strömung, die bestimmte reaktionäre Seiten der Romantik vorbereitet hat. Kurz gesagt, handelt es sich darum, daß jene aufklärerisch-demokratische Revolte der fortgeschrittensten deutschen Intelligenz gegen den Feudalabsolutismus in Deutschland, deren prägnanteste Erscheinungen der „Werther" des jungen Goethe, die „Räuber" und „Kabale und Liebe" des jungen Schiller gewesen sind, sehr bald entartete, teils unter dem Einfluß der Abwendung wichtiger Schichten der bürgerlichen Intelligenz Deutschlands von der Französischen Revolution.

Der leidenschaftliche Individualismus beim jungen Goethe und jungen Schiller hatte einen ausgesprochen gesellschaftskritischen, antifeudalen, freiheitlichen Inhalt. Ihre Nachfolger übernahmen bloß die Forderung nach individueller Eigentümlichkeit, ohne einen Kampf gegen die konkreten gesellschaftlichen Hindernisse der Entwicklung der Individualität in Deutschland zu führen; sie verloren teils jedes Interesse an Gesellschaftskritik, teils

[1] Ebd., S. 306f.

[2] Erste Druckschriften, S. 306. Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, daß der sehr einflußreiche moderne „Lebensphilosoph" Georg Simmel das Kantsche Beispiel vom Deposit ebenfalls einer Kritik unterworfen hat, jedoch von einem Jacobischen und nicht Hegelschen Standpunkt aus. Er meint, daß Kant die Einzigartigkeit einer jeden moralischen Handlung übersehen habe, daß die Umstände, sowohl die inneren wie die äußeren, bei jeder Handlung qualitativ verschieden seien, daß es deshalb zwar moralische Gesetze gebe, aber sozusagen „individuelle Gesetze", d. h. für einen jeden individuellen Fall ein eigenes Gesetz. Da man neuerdings Hegel oft mit Irrationalismus und „Lebensphilosophie" in Zusammenhang bringt (z. B. Kroner), ist diese „Parallele" zwischen Hegel, Simmel und Jacobi ganz lehrreich. Vgl. Simmel: Kant, Sechste Auflage, München und Leipzig 1927, S. 145ff.

kritisierten und bekämpften sie die Gesellschaft überhaupt als Hindernis der Entwicklung der Individualität überhaupt. Sie lösten damit schriftstellerisch wie gedanklich das Individuum aus allen gesellschaftlichen Bedingungen heraus, stellten es abstrakt und ausschließend der Gesellschaft gegenüber.

Dieser Entwicklungsrichtung entspricht auch die allgemein weltanschauliche Tendenz. Die dichterische und denkerische Tätigkeit des jungen Goethe und des jungen Schiller ist ein letzter Gipfelpunkt der vorrevolutionären Aufklärung. In den Gedichten des jungen Goethe (Prometheus-Fragment usw.) wird der Spinozismus verkündet. Die Entartung der gesellschaftskritischen Revolte des Individuums zu einem abstrakten Kult der Individualität führt auch zu einer Abkehr von der allgemeinen Linie der Aufklärung, die, wie wir wissen, in Deutschland niemals entschieden materialistisch gewesen ist, die im Spinozismus des späten Lessing, Goethes und Herders kulminierte. Mit Jacobi fängt in Deutschland der Kampf gegen Spinozas Atheismus an.

Die romantische Schule konnte in ihrer späteren, reaktionär werdenden Individualitätsauffassung unmittelbar an Jacobi und seinesgleichen anknüpfen. Sie konnte von hier aus auch die Ideologie des Kampfes gegen die Aufklärung übernehmen. Freilich hat die Individualitätsauffassung der Romantik später schon den Zusatz, daß das Mittelalter eine freie Entfaltung der Individualität im höheren Maße gewährleistet habe als die „atomistische" Gegenwart. Die Jenaer Romantiker-Schule befand sich noch erst im Übergang zu solchen Auffassungen. Aber die Ideologie des schrankenlosen und leeren Individualismus spielte in ihr schon eine entscheidende Rolle. Ihr Hauptideologe Friedrich Schlegel hat in seiner republikanischen Jugendperiode Jacobi damit verspottet, daß bei ihm kein Begriff der Menschheit, sondern nur einer der „Friedrich Heinrich Jacobiheit"[1] vorhanden ist. Aber schon wenige Jahre später (1799) tritt er mit seinem berüchtigten Roman „Lucinde" hervor, in dem diese abstrakt-individualistischen und irrationalistischen Tendenzen auf die Spitze getrieben erscheinen. Der andere führende Ideologe der romantischen Schule, Schleiermacher, veröffentlicht alsbald eine anonyme Verteidigungsschrift dieses Romans, in welcher, ebenso wie in den anderen theoretischen Äußerungen der Jenaer Romantik, dieser Individualismus und Irrationalismus einen theoretischen Ausdruck findet. Unabhängig von der romantischen Schule, ja teils in Opposition zu ihr, gewinnen um diese Zeit die Romane Jean Pauls eine große Verbreitung und Popularität. Und Jean Paul bekennt sich immer dazu, Schüler und Anhänger Jacobis zu sein.

Schon diese kurze Skizze der damaligen literarischen Lage zeigt, wie aktuell das scharfe Auftreten Hegels gegen die Jacobische Moraltheorie ge-

[1] Friedrich Schlegel: Prosaische Jugendschriften, Wien 1906, Bd. II, S. 83.

wesen ist. Diese seine Linie muß heute besonders unterstrichen werden, weil der Neuhegelianismus immer wieder bemüht ist, aus Hegel einen „Lebensphilosophen" und Irrationalisten zu machen. In diesem Zusammenhang ist es sehr wichtig, daß Hegel den abstrakten und leeren Individualismus von Kant und Fichte auf dieselbe Stufe mit der irrationalistischen „Lebensphilosophie" Jacobis stellt. Denn wir haben gesehen, daß der Neukantianismus der imperialistischen Periode (Simmel) bereits eine „Synthese" zwischen Kantianismus und „Lebensphilosophie" geschaffen hat, also die Hegelsche kritische Bekämpfung dieser Verwandtschaft in eine positive und bejahende Beurteilung verkehrte. Der Neuhegelianismus, der, wie wir wissen, auch den Gegensatz zwischen Kant und Hegel zu verschmieren strebt, will Hegel um jeden Preis auch der romantischen Lebensphilosophie annähern. Gar nicht zu reden von offen faschistischen Interpretationen Hegels (Hugo Fischer), finden wir in dem modernen neuhegelianischen „Standardwerk" Kroners die folgende Charakteristik Hegels: „Hegel ist ohne Zweifel der größte Irrationalist, den die Geschichte der Philosophie kennt."[1] Dieser offenkundigen Geschichtsfälschung gegenüber, die im Laufe der Faschisierung der deutschen Philosophie vollzogen wurde, müssen die realen Tatsachen der damaligen geistigen Strömungen und Hegels Stellung zu ihnen sehr konkret analysiert und in ihrem wirklichen Zusammenhang dargelegt werden[2].

Der wirkliche Zusammenhang besteht nun darin, daß Hegel an der Seite Goethes, den freilich die modernen irrationalistischen Verfälscher der deutschen Geschichte ebenfalls und ebenso unberechtigt für sich reklamieren, gegen alle Nuancen des romantischen Individualismus und der irrationalistischen „Lebensphilosophie" ununterbrochen gekämpft hat. Hegel faßt seine Kritik Jacobis dahingehend zusammen, daß dessen Beschränktheit auf die Individualität, „diese ewig auf das Subjekt zurückgehende Betrachtung, welche an die Stelle sittlicher Freiheit höchste Peinlichkeit, sehnsüchtigen Egoismus und sittliche Siechheit setzt", nur zu einem „inneren Götzendienst" führen kann. Sehr charakteristischerweise nennt nun Hegel das Leben des Menschen im Bannkreis eines solchen Individualismus eine Hölle und beruft sich dabei – wiederum höchst bezeichnend – auf die „Iphigenie" Goethes, in welcher diese Hölle zwar als das Schicksal des Orestes gestaltet wurde, jedoch mit vollem Bewußtsein seines auflösenden, problematischen Charakters, mit voller denkerischer und dichterischer Bewußtheit darüber, daß der progressive Humanismus aus dieser Tatsache des modernen Lebens einen Ausweg zu suchen und zu finden hat. Durch diese

[1] Kroner: Von Kant bis Hegel, Tubingen 1921, Bd. II, S. 271.

[2] Vgl. hierzu auch das Kapitel über den Neuhegelianismus in meinem Buch: Die Zerstörung der Vernunft, Aufbau-Verlag, Berlin 1954.

Bewußtheit seines Humanismus ist Goethe der große Dichter seiner Zeit geworden. Hegel stellt nun die poetische Produktion Jacobis dem Goetheschen Humanismus weltanschaulich und künstlerisch gegenüber: „So sehen wir an den Helden Allwill und Woldemar (Helden der Jacobischen Romane, G. L.) eben diese Qual der ewigen Beschauung ihrer selbst nicht einmal in einer Tat, sondern in der noch größeren Langeweile und Kraftlosigkeit des leeren Seins, und diese Unzucht mit sich selbst als den Grund der Katastrophe ihrer unromanhaften Begebenheiten dargestellt, aber zugleich in der Auflösung dies Prinzip nicht aufgehoben und auch die unkatastrophierende Tugend der ganzen Umgebung von Charaktern wesentlich mit einem Mehr oder Weniger jener Hölle tingiert."[1]

Für die Beurteilung der Stellung Hegels zur romantischen Schule im engeren Sinne ist es sehr charakteristisch, daß der Abschnitt über Jacobi in „Glauben und Wissen" mit einer Kritik der Schleiermacherschen „Reden über die Religion", einer der Hauptschriften der Jenaer Periode der Romantik, abschließt. Hegel wirft auch Schleiermacher dieselbe leere Subjektivität vor wie Jacobi: „So ist selbst dieses Anschauen des Universums wieder zur Subjektivität gemacht, indem es ... Virtuosität, oder nicht einmal ein Sehnen, sondern nur das Suchen eines Sehnens ist ... die Äußerung ein schlechthin Inneres, unmittelbarer Ausbruch oder Nachfolge einzelner und besonderer Begeisterung, und nicht die wahrhafte Äußerung, ein Kunstwerk vorhanden sein soll." Hegel wirft also Schleiermacher dasselbe vor, was er an Jacobi kritisiert hat; Schleiermacher will „die Kunst ohne Kunstwerk perennieren"[2], die „Lebensphilosophie" in einer „Lebenskunst" als deren „praktische" Erfüllung kulminieren lassen; damit bleibt auch er auf dem Niveau der Jacobischen individualistischen Unmittelbarkeit stehen.

Um aber die tiefe Verwandtschaft dieser Anschauungen mit dem Kantianismus noch einmal prägnant zu zeigen, wollen wir in diesem Zusammenhang eine kleine Bemerkung aus dem Jenaer Notizbuch Hegels zitieren: „Kant wird mit Bewunderung angeführt, daß er *Philosophieren*, nicht *Philosophie* lehre, als ob jemand das Tischeln lehrte, aber nie einen Tisch, Stuhl, Türe, Schrank usf. zu machen."[3]

Hegel faßt also Kant, Jacobi und Fichte als Vertreter einer und derselben philosophischen Entwicklungsreihe auf, in der sich auf immer höheren und höheren Stufen mit geschichtlicher Notwendigkeit die Hohlheit und Problematik des modernen Individualismus reproduziert. Die Moral des ob-

[1] Erste Druckschriften, S. 307f.
[2] Ebd., S. 312f.
[3] Rosenkranz: S. 552. Diese Form der Begeisterung fur Kant ist in der imperialistischen Periode wieder sehr modern geworden; besonders in der Simmelschen Form der Verknüpfung von Kantianismus und „Lebensphilosophie".

jektiven Idealismus, die er nun in diesen seinen Kampfschriften dem subjektiven Idealismus gegenüberstellt, gipfelt in dem Satz, „daß die absolute sittliche Totalität nichts anderes als *ein Volk* ist"[1]. Und daran anschließend faßt er seine eigene Anschauung in dem Wort zusammen, mit dem bei Diogenes Laertius ein Pythagoräer auf die Frage nach der besten Erziehung antwortet: „Wenn du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Volkes machst"[2].

Diese Tendenz der Hegelschen Moral hat Engels klar erkannt, und er hat sie im Gegensatz zu der wieder abstrakt werdenden Moral Feuerbachs positiv charakterisiert. Hegels „Ethik oder Lehre von der Sittlichkeit ist die Rechtsphilosophie und umfaßt: 1. das abstrakte Recht, 2. die Moralität, 3. die Sittlichkeit, unter welcher wieder zusammengefaßt sind: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, der Staat. So idealistisch die Form, so realistisch ist hier der Inhalt. Das ganze Gebiet des Rechts, der Ökonomie, der Politik ist neben der Moral hier mit einbegriffen."[3] Die Hegelsche Ethik der Jenaer Periode ist sowohl im Inhalt wie im Aufbau von der späteren Fassung verschieden. Aber als allgemeine Charakteristik der Tendenzen Hegels auf dem Gebiete der Moral paßt die Engelssche Charakteristik vollständig auf die jetzt von uns behandelte Entwicklungsphase Hegels. Nachdem wir also die positiven Anschauungen Hegels aus seiner Polemik gegen den subjektiven Idealismus noch einigermaßen abstrakt herausentwickelt haben, steht vor uns die Aufgabe, den konkreten Umkreis der in der Hegelschen Moral behandelten Probleme in ihrem wirklichen Zusammenhang darzustellen. Dazu ist die erste Voraussetzung die Kenntnis der Auffassung, wie nach Hegel die moderne bürgerliche Gesellschaft, deren Inhalte und Erscheinungsformen seine Moral umfassen will, entstanden ist.

IV

Die Geschichtsauffassung Hegels in den ersten Jenaer Jahren

Die Grundlinie des Hegelschen Denkens ist stets eine historische gewesen. Wir haben in der Berner Periode gesehen, daß die historische Auffassung bei Hegel früher da war als das philosophische Bewußtsein über die Probleme der Geschichte. Dieses tritt erst auf, als ihm, nach dem Verzicht auf die jakobinischen Illusionen einer Erneuerung der Antike, die Probleme der Dialektik der modernen bürgerlichen Gesellschaft entgegentreten. Seitdem bildet der dialektische Zusammenhang der historischen

[1] Lasson: S. 368.
[2] Ebd., S. 392.
[3] Engels: Feuerbach, a. a. O., S. 34.

Entwicklung und der philosophischen Systematik ein zentrales Problem des Hegelschen Denkens. Wir erinnern den Leser nur daran, daß sowohl die Rechtsphilosophie wie die Darstellung des objektiven Geistes in der „Enzyklopädie" in der Weltgeschichte als höchster entscheidender Instanz der Vernunft münden. Einer der Hauptvorwürfe, die Hegel gegen Fichte erhebt, besteht auch, wie wir wissen, darin, daß dieser die Freiheit unabhängig von den objektiven Gesetzen der Natur und der Geschichte konzipiert.

Achtung und Respekt vor der geschichtlichen Realität bilden also die Grundlage der Hegelschen Philosophie. In den einleitenden Worten zu der Jenaer Fortsetzung der uns bereits aus Frankfurt bekannten Schrift „Die Verfassung Deutschlands" stellt sich Hegel als Aufgabe: „das Verstehen dessen, was ist." Und an einer anderen Stelle derselben Einleitung kommentiert er diesen Ausspruch in einer Richtung, die sowohl das vorwärtstreibend Dialektische wie das idealistische Element an ihm klar zum Vorschein bringt. „Was nicht mehr begriffen werden kann, ist nicht mehr."[1]

Der Historismus Hegels bedeutet also keineswegs eine Verherrlichung des Vergangenen oder gar die Rechtfertigung bestimmter Seiten der Gegenwart dadurch, daß sie eine lange und ehrwürdige Vergangenheit hinter sich haben. Dies ist der Standpunkt der Historiker der Romantik und jener, die unter romantischen Einfluß geraten sind. Hegel nimmt aber zu solchen Auffassungen immer eine ablehnende Position ein. Wir haben früher im Zusammenhang mit dem Problem der „Positivität" (S. 277f.) eine Stelle aus Hegels Aufsatz über „Naturrecht" zitiert, in der er darüber spricht, wie die Institutionen des Feudalismus, die ursprünglich den historischen Lebensbedingungen des Volkes entsprochen haben, sich zu einer toten „Positivität" entwickelten. Hegel verlangt über diese Frage eine richtige historische Erkenntnis. Aber „sie wird ihre Bestimmung und Wahrheit überschreiten, wenn durch sie das Gesetz, das nur in einem vergangenen Leben Wahrheit hatte, für die Gegenwart gerechtfertigt werden soll. Im Gegenteil erweist diese geschichtliche Erkenntnis des Gesetzes, welche in verlorenen Sitten und einem erstorbenen Leben seinen Grund allein aufzuzeigen weiß, gerade, daß ihm jetzt in der lebendigen Gegenwart der Verstand und die Bedeutung fehlt ..." Und er stellt in diesem Zusammenhang „die Geschichte eines vergangenen Lebens" der „bestimmten Vorstellung des gegenwärtigen Todes"[2] polemisch gegenüber. Die Annäherung Hegels an den Pseudohistorismus der Romantik erweist sich also als eine glatte Fälschung.

[1] Lasson: S. 5 und 3.
[2] Ebd., S. 408f.

Ebensowenig teilt Hegel die in dieser Zeit in Deutschland in Erscheinung tretende historische Methodologie der Romantik. Unter dem Einfluß der Publizistik der Konterrevolution beginnt nämlich in Deutschland die Auffassung sich zu verbreiten, daß die „Organik" der historischen Gebilde und der historischen Entwicklung den bewußten Willen der Menschen, ihr gesellschaftliches Schicksal zu ändern, ausschließt; daß die „Kontinuität" der historischen Entwicklung im schroffen Gegensatz zur Unterbrechung der einmal eingeschlagenen Entwicklungslinie steht. Beides beinhaltet so viel, daß eine jede Revolution im wesentlichen eine „unhistorische Verirrung" der Menschen, „ein unhistorisches Machwerk" ist, das den „wirklichen Gang" der Geschichte nur stört. Es ist für die wachsenden reaktionär-romantischen Neigungen Schellings charakteristisch, daß er schon zur Zeit der Zusammenarbeit mit Hegel in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1803) diesen Theorien bedenkliche Konzessionen zu machen beginnt.

Die praktisch methodologische Bedeutung der uns bereits bekannten spezifischen Form der Hegelschen Dialektik zeigt sich nun auch in der Methodologie der Geschichte. Alle Betrachtungen Hegels in dieser Zeit über historische Probleme zeigen, daß er dem Grundprinzip seiner Dialektik auch hier treu geblieben ist, daß also für ihn die historische Kontinuität eine Einheit von Kontinuität und Diskontinuität ist. Wir werden später sehen, eine wie zentrale Stellung die Französische Revolution in der Jenaer Geschichtsauffassung Hegels einnimmt. Und es ist nur selbstverständlich, daß diese Auffassung sich auch in seiner Methodologie widerspiegelt. Wir haben bereits erwähnt, daß in der „Jenenser Logik" die Theorie vom Übergang der Quantität in Qualität enthalten ist. Die -- in endgültiger Form allerdings erst später formulierte – „Knotenlinie der Maßverhältnisse" ist eine der methodologischen Grundlagen dazu, um qualitative Sprünge, gewaltsame Unterbrechungen der Kontinuität als notwendige und organische Bestandteile einer Entwicklungslinie zu begreifen.

In den Schlußbetrachtungen des Naturrechtsaufsatzes kommt Hegel – in klarer, wenn auch nicht ausgesprochener Polemik gegen die oben geschilderten Auffassungen – gerade auf diese qualitativen Sprünge in der Geschichte zu sprechen. Wegen der Wichtigkeit der scharfen Hervorhebung dieses Gegensatzes zwischen Hegel und der Romantik müssen wir diese Stelle, obwohl sie ziemlich lang ist, ausführlich zitieren. Dabei sei bemerkt, daß, wenn Hegel hier von Individualität spricht, stets eine Volksindividualität gemeint ist. „Und die Natur, ob sie zwar innerhalb einer bestimmten Gestalt mit gleichmäßiger, jedoch nicht mechanisch gleichförmiger, sondern mit gleichförmig beschleunigter Bewegung fortgeht, genießt jedoch auch einer neuen Gestalt, welche sie errungen hat; wie sie in

dieselbe springt, so verweilt sie sich in ihr. Wie die Bombe zu ihrer Kulmination einen Ruck tut und dann in ihr einen Moment ruht, oder wie das erhitzte Metall nicht wie Wachs erweicht, sondern auf einmal in den Fluß springt und auf ihm verweilt – denn die Erscheinung ist der Übergang ins absolut Entgegengesetzte, also unendlich, und dieses Heraustreten des Entgegengesetzten aus der Unendlichkeit oder seinem Nichts ist ein Sprung, und das Dasein der Gestalt in ihrer neugeborenen Kraft ist zuerst für sich selbst, ehe sie sich ihres Verhältnisses zu einem fremden bewußt wird, – so hat auch die wachsende Individualität sowohl die Freudigkeit jenes Sprungs als eine Dauer des Genusses ihrer neuen Form, bis sie sich allmählich dem Negativen öffnet und auch in ihrem Untergange auf einmal und brechend ist."[1] Hier kann man klar sehen, was jene modernen Theorien (Meinecke, Rosenzweig, Heller usw.) wert sind, die aus Hegel einen Vorläufer von Ranke machen.

Wenn wir uns nun der Analyse der konkreten Anschauungen Hegels über den Geschichtsablauf zuwenden, so müssen wir wissen, daß wir aus dieser Periode keine zusammenfassende historische Darstellung von ihm besitzen. Wir finden zerstreute Betrachtungen in verschiedenen Schriften, besonders in der 1801/02 wieder bearbeiteten, dann endgültig als Fragment gelassenen Schrift über die Verfassung Deutschlands, sowie in den verschiedenen polemischen Schriften, Systementwürfen usw. Obwohl unsere Darstellung sich jetzt wesentlich auf die ersten Jenaer Jahre konzentriert, werden wir bei der Darstellung sowohl der konkreten geschichtlichen Zusammenhänge, wie bei unserer späteren Analyse der Jenaer Ökonomie Hegels auch die vor kurzer Zeit herausgegebenen Manuskripte seiner Vorlesungen aus den Jahren 1803/04 und 1805/06 heranziehen, weil sich dort oft klarere Formulierungen jener Probleme finden, die bereits in den ersten Jenaer Jahren als Probleme für Hegel aufgetreten sind. Freilich bringt die „Phänomenologie des Geistes" schon einen systematisierten Überblick über die historische Entwicklung der Menschheit. Wir werden aber später sehen, daß die methodologischen Zielsetzungen Hegels hier ganz spezifische gewesen sind, so daß auch die „Phänomenologie des Geistes" keine Gesamtdarstellung der Weltgeschichte in jenem Sinn ist wie die späteren Vorlesungen über Geschichtsphilosophie.

Die Schrift über die Verfassung Deutschlands, deren erste Entwürfe uns aus der ersten Frankfurter Periode bekannt sind, erhält ihre breiter ausgeführten historisch fundierten Teile erst in Jena. Durch diese Ausführungen tritt die eine Seite des Hegelschen Problems, nämlich die Entstehungsgeschichte der nationalen und staatlichen Zerrissenheit Deutschlands in ein viel klareres Licht als in Frankfurt. Die andere Seite jedoch, die

[1] Lasson: S. 410.

aktuell politische Perspektive Hegels, wo der Ausweg aus dieser Lage zu finden ist, bleibt jetzt für Hegel ebenso dunkel wie vor einigen Jahren. Ja die konkretere historische Betrachtung zwingt Hegel, seiner Unklarheit über die Perspektive eine konkrete Gestalt zu geben.

Bei der Analyse der Deutschland vielfach analogen nationalen Zerrissenheit Italiens und der Versuche, dort die nationale Einheit herzustellen, kommt Hegel auf die Schriften von Machiavelli zu sprechen. Auch dieser hat die Zerrissenheit seines Vaterlandes klar und scharfsinnig auf ihre Ursachen hin analysiert, und auch er war nicht imstande, einen konkreten Ausweg für die nationale Vereinigung Italiens zu finden. Darum taucht in seiner Schrift die antike Analogie von Theseus auf, der der Zerrissenheit und Anarchie des athenischen Volkes nach der Sage ein Ende bereitet und die nationale und staatliche Einheit Athens begründet hat. Einen solchen Theseus fordert und sucht Machiavelli für Italien, und diesen seinen Betrachtungen schließt sich der in der Perspektive ebenso unklare junge Hegel an[1].

Dieser sagenhafte Theseus taucht nicht nur an verchiedenen Stellen der Verfassungsschrift, sondern auch in anderen Schriften des jungen Hegel auf, und es gibt in der Hegelliteratur die verschiedensten Kombinationen darüber, wen Hegel eigentlich mit dem Theseus gemeint hat. (Bei Machiavelli ist es zeitweilig Cesare Borgia gewesen.) Dilthey meint, in dem Hegelschen Theseus Napoleon erkennen zu können. Rosenzweig hat eine ganz ausgefallene Hypothese, indem er den Theseus mit dem österreichischen Erzherzog Karl identifiziert[2].

Da die letztere Auffassung einen wichtigen Stein in jenem Gebäude bildet, das dazu konstruiert wurde, um aus Hegel einen Vorläufer von Ranke und Bismarck zu machen, müssen wir uns mit ihr etwas ausführlicher auseinandersetzen. Diese Auseinandersetzung bringt zugleich für uns das sachliche Resultat, daß wir sehen werden, wie sich der junge Hegel zu den beiden deutschen Großmächten seiner Zeit, zu Preußen und zu Österreich verhält. Seine Stellung zu Preußen ist eine radikal und energisch ablehnende. Er betrachtet Preußen geradezu als eine fremde, die deutsche Einheit von außen gefährdende Macht: „So wie das alte römische Reich durch nordische Barbaren zerstört worden ist, so kam auch das Prinzip der Zerstörung des römisch-deutschen Reichs vom Norden her. Dänemark, Schweden, England und vorzüglich Preußen sind die fremden Mächte, welchen ihre Reichsstandsschaft zugleich ein getrenntes Zentrum vom deutschen Reiche gibt, und zugleich einen konstitutionsmäßigen Einfluß in desselben Angelegenheiten erteilt.“[3] Der junge Hegel läßt sich von den Legen-

[1] Ebd., S. 111ff.
[2] Dilthey: Bd. IV, S. 136. Rosenzweig: Bd. I, S. 125f.
[3] Ebd., S. 87f.

den über Friedrich II. von Preußen nirgends blenden. Er sieht in den Kriegen, die Preußen geführt hat, keinerlei nationales Interesse, sondern nur „das Privatinteresse der kriegführenden Mächte"; er sieht sie als Kabinettskriege des ancien régime an. Und auch in der Vergrößerung Preußens im Laufe des 18. Jahrhunderts sieht Hegel keinerlei Vorteile für Deutschland; hat sich doch die Macht vergrößert, „deren Größe der Einheit des deutschen Staats am meisten zuwider ist". Und an anderen Stellen spricht er mit großer Verachtung über den seelenlosen Bürokratismus im preußischen Staat[1]. Die Behandlung Österreichs in der Verfassungsschrift ist um einige Nuancen freundlicher als die Preußens; besonders für die Reformversuche Josephs II. hat Hegel eine bestimmte Sympathie. Aber in bezug auf den Gesamtzusammenhang Deutschlands, stellt Hegel Preußen und Österreich auf die gleiche Stufe[2]. Daraus kann man ersehen, was die „geistreiche" Hypothese Rosenzweigs historisch wert ist.

Was die Identifizierung des Theseus mit Napoleon betrifft, so sprechen für diese Auffassung sehr wichtige Gründe. Einige Jahre später, zur Zeit der Abfassung der „Phänomenologie", ist Hegel ohne Frage ein Anhänger Napoleons. Wir werden bei der Behandlung dieser Frage aus seinen Briefen klar ersehen, daß er ein entschiedener Anhänger der Rheinbundpolitik gewesen und bis zum Sturz Napoleons geblieben ist. Wir haben auch gesehen, daß er 1803 in der Polemik gegen das Fichtesche Ephorat sich in zustimmendem Sinne auf den Staatsstreich Napoleons berufen hat. Es wäre also naheliegend, in den Betrachtungen von 1801 die ersten Ansätze zu dieser Linie zu finden. Aber mit absoluter Sicherheit läßt sich dies doch nicht behaupten. Denn in religions- und geschichtsphilosophischen Fragmenten der ersten Jenaer Zeit, die Rosenkranz veröffentlicht hat und die wahrscheinlich ungefähr gleichzeitig mit der Verfassungsschrift entstanden sind, spricht Hegel von der Entstehung einer neuen Religion und bestimmt deren Entstehungszeit folgendermaßen: „Wenn es nämlich ein *freies Volk* geben und die Vernunft ihre Realität als einen sittlichen Geist wiedergeboren haben wird, der die Kühnheit haben kann, *auf eigenem Boden und aus eigener Majestät sich seine reine Gestalt zu nehmen.*"[3]

[1] Ebd., S. 93, 91 und 31. Diese Stellung zu Preußen bleibt bei Hegel bis zum Sturz Napoleons die herrschende. Wir finden ihren Ausdruck sowohl in den Briefen der Bamberger und Nürnberger Zeit, wie in den Nürnberger Schriften Hegels. Im Zusammenhang mit jener Umwandlung, die Hegel dazu brachte, sich mit dem Sturz Napoleons und der Restaurationszeit abzufinden, eine Wendung, die nicht ohne Krise stattfand und zu einer resignierten Stimmung der ganzen späteren Periode führte, ändert sich Hegels Einstellung auch zu Preußen. Die Untersuchung dieser Entwicklung liegt aber außerhalb des Rahmens unserer Arbeit.

[2] Ebd., S. 127.

[3] Rosenkranz: S. 141.

Diese Ausführungen scheinen darauf hinzuweisen, daß Hegel damals noch mit der vollständigen nationalen Befreiung Deutschlands gerechnet hat; worauf er seine Hoffnungen gründete, bleibt freilich auch hier völlig im dunkeln. Die Ungeklärtheit dieser Frage hat aber für die Entwicklung Hegels keine entscheidende Bedeutung. Denn der Weg von der Abkehr von der Revolution bis zur Anhängerschaft Napoleons steht vollständig klar vor uns. Die Frage, *wann* diese Anhängerschaft begonnen hat, nach welchen und wie großen Schwankungen sie entstanden ist, ist der Klarheit der Grundlinie gegenüber von sekundärer Bedeutung.

Die Wichtigkeit der Schrift über die deutsche Verfassung besteht für Hegel darin, daß er hier zum erstenmal den geschichtlichen Entwicklungsgang der gesellschaftlichen Formationen und Staaten fixiert, und zwar in einer Form, die später detailliert ausgeführt, jedoch in entscheidenden Punkten nicht mehr modifiziert wird. Hegel sieht in der Völkerwanderung und in dem aus ihr entstandenen System des Feudalismus den sozialen und staatlichen Ausgangspunkt für die Nationen des modernen Europa. „Dies *System der Repräsentation* ist das System aller neueren europäischen Staaten. Es ist nicht in Germaniens Wäldern gewesen, aber es ist aus ihnen hervorgegangen; es macht Epoche in der Weltgeschichte. Der Zusammenhang der Bildung der Welt hat das Menschengeschlecht nach dem orientalischen Despotismus und der Herrschaft einer Republik über die Welt aus der Ausartung der letzteren in diese Mitte zwischen beide geführt, und die Deutschen sind das Volk, aus welchem diese dritte universale Gestalt des Weltgeistes geboren worden ist. Dies System ist nicht in Germaniens Wäldern gewesen, denn jede Nation muß selbständig ihre eigenen Stufen der Kultur durchlaufen haben, ehe sie in den allgemeinen Zusammenhang der Welt eingreift; und das Prinzip, das sie zur Universalität der Herrschaft erhebt, entsteht erst, indem ihr eigentümliches Prinzip sich auf das übrige haltungslose Weltwesen anwendet. So ward die Freiheit der germanischen Völker, als sie erobernd die übrige Welt überschwemmten, notwendig ein Lehenssystem."[1]

Von dieser allgemeinen geschichtsphilosophischen Konzeption ausgehend, skizziert nun Hegel die Entwicklungsrichtung des Feudalismus und seiner Auflösung in den wichtigsten europäischen Staaten. Er teilt diese in zwei Hauptgruppen ein. Die erste, zu der England, Frankreich und Spanien gehören, ist die, in der es der monarchistischen Zentralgewalt gelungen ist, den Feudalismus sich zu unterwerfen. Die zweite, deren Reprä-

[1] Lasson: S. 93. Die Stelle über „Germaniens Wälder" ist eine polemisch korrigierende Anspielung auf Montesquieu: L'esprit des lois. IX. Buch, IV. Kap. Hegel historisiert hier die Konzeption Montesquieus, aber ohne gegen dessen Gesamtkonzeption aufzutreten.

sentanten Italien und Deutschland sind, ist die, in der die Auflösung des Feudalismus zu einer Zerrüttung des nationalen Lebens, zu einer Verhinderung der nationalen Einheit geführt hat.

Aus der ersten Gruppe analysiert Hegel nur die französische Entwicklung. Er zeigt, wie Frankreich und Deutschland aus derselben gesellschaftlichen Formation, aus dem Feudalismus, zu ganz entgegengesetzten nationalen Formen gelangt sind. „Frankreich als Staat und Deutschland als Staat hatten beide dieselben zwei Prinzipien der Auflösung in sich; in dem einen zerstörte er sie vollends und erhob es dadurch zu einem der mächtigsten Staaten, in dem anderen gab er ihnen alle Gewalt und hob dadurch seinen Bestand als Staat auf."[1] Hegel schilderte nun, wie in Frankreich der selbständig gewordene Feudaladel und die Hugenotten, die zeitweilig einen Staat im Staat gebildet haben, der absoluten Monarchie unterworfen wurden; wie die Zerstörung beider notwendig war, damit die Einheitlichkeit der französischen Monarchie entstehe. Er hebt dabei die besondere Rolle von Richelieu hervor, bei dessen Analyse wir bereits die spätere Hegelsche Konzeption vom „welthistorischen Individuum" klar vor uns haben.

Die Neuhegelianer versuchen auch hier diese Hegelsche Theorie mit ihrem modernen, aus Treitschke und Nietzsche stammenden „Heroenkult" zu verbinden. Bei Hegel aber handelt es sich niemals um die Person, sondern um das weltgeschichtliche Prinzip, das sich in einer gegebenen Lage einen Menschen zum geeigneten Instrument macht. Er spricht diese seine spätere Tendenz schon hier mit großer Klarheit aus. Er sagt von den französischen Feudalherren: „Sie unterlagen aber nicht der Person Richelieus, sondern seinem Genie, das seine Person an das notwendige Prinzip der Einheit des Staates band . . . Und hierin besteht das politische Genie, wenn das Individuum sich mit einem Prinzip identifiziert; in dieser Verbindung muß es notwendig den Sieg davontragen."[2]

Über England, Spanien und die anderen Länder spricht Hegel hier nur kurz und kursorisch. Wichtig aus seinen Betrachtungen ist bloß, daß er gegenüber der Staatsform (Monarchie oder Republik) eine ausdrückliche Gleichgültigkeit zeigt. Es kommt für ihn auf einen „alle Kräfte sammelnden Mittelpunkt – die eigentlich monarchische oder moderne republikanische Form" an[3]; welche von ihnen diese Funktion ausübt, ist gleichgültig. (In dieser Gleichgültigkeit den Regierungsformen gegenüber folgt Hegel, wie in vielen anderen Punkten, dem Beispiel von Hobbes.)

In der Analyse von Italien nimmt eine objektive und unbefangene Untersuchung von Machiavellis Theorien die zentrale Stelle ein. Hier ist es wie-

[1] Ebd., S. 107.
[2] Ebd., S. 108.
[3] Ebd., S. 109.

derum wichtig, zu bemerken, daß für Hegel Machiavelli keineswegs der Theoretiker einer allgemeinen und ideenlosen „Machtpolitik" überhaupt gewesen ist, wie dies die Meineckeschule mit Vorliebe darstellt. Hegel betrachtet Machiavelli als einen verzweifelten Ideologen der verlorenen und wiederherzustellenden nationalen Einheit Italiens, als einen nationalen Revolutionär, der dieses große Ziel mit welchen Mitteln auch immer zu verwirklichen bestrebt ist. In diesem Zusammenhang fügt Hegel eine kurze Abfertigung der Schrift Friedrich II. von Preußen gegen Machiavelli ein, die er ein „Schulexerzitium" nennt, dessen Leerheit gerade die Taten Friedrichs als Heuchelei entlarvt haben. Und er vergißt dabei auch hier nicht, den konkreten historischen Kontrast hervorzuheben: Machiavelli kämpfte für die Einheit Italiens, sein Kritiker, der Kronprinz Friedrich, war ein „künftiger Monarch, dessen ganzes Leben und Taten die Auflösung des deutschen Staates in unabhängige Staaten am klarsten ausgesprochen hat".[1]

Die Anschauungen Hegels über die Auflösungsformen des deutschen Feudalismus, über die Entstehung der kleinstaatlichen Zerrissenheit kennen wir bereits aus der Frankfurter Fassung dieser Schrift (hier S. 176ff.). Als entscheidenden Wendepunkt bestimmt hier Hegel den Westfälischen Frieden, den Abschluß des Dreißigjährigen Krieges; in ihm „hat sich diese Staatslosigkeit Deutschlands organisiert ... Im Westfälischen Frieden hat Deutschland es aufgegeben, sich als eine sichere Staatsmacht zu befestigen und hat sich dem guten Willen seiner Mitglieder überlassen."[2]

Auf dieser historischen Grundlage spricht nun Hegel über die Notwendigkeit des modernen Staates. Dieser Staat ist nach seiner Auffassung aus der *Überwindung* der Französischen Revolution entstanden. Dabei ist es, um Hegels Konzeption richtig zu verstehen, notwendig, die Französische Revolution im dialektischen Doppelsinn als überwunden aufzufassen, nämlich als aufgehoben, auch im Sinne der Aufbewahrung. In den Betrachtungen Hegels über diese Frage in seiner Verfassungsschrift kommt wieder seine Abneigung gegen die radikal-demokratischen Bestrebungen der Französischen Revolution klar zum Ausdruck: er spricht über diese als über eine Anarchie. Wenn wir aber seine Schlußfolgerungen ausführlich zitieren, sehen wir, daß seine Anschauungen von jeder Art Restauration weit entfernt sind, daß er in der Französischen Revolution – nach der Überwindung der „Anarchie" – den Beginn einer neuen Epoche in der Weltgeschichte erblickt: „Die Anarchie hat sich von der Freiheit geschieden, und daß eine feste Regierung notwendig zur Freiheit ist, hat sich tief eingegraben, ebenso tief aber, daß zu Gesetzen und zu den wichtigsten Angelegenheiten eines

[1] Ebd., S. 115.
[2] Ebd., S. 105.

Staats das Volk mitwirken muß. Die Garantie, daß die Regierung nach den Gesetzen verfährt, und die Mitwirkung des allgemeinen Willens zu den wichtigsten, das Allgemeine betreffenden Angelegenheiten hat das Volk in der Organisation von einem es repräsentierenden Körper, der einen Teil der Staatsabgaben, besonders aber die außerordentlichen, dem Monarchen zu verwilligen hat, und wie ehemals das Wesentlichste, die persönliche Dienstleistung, von der freien Übereinstimmung abhing, so itzt das Geld, welches allen anderen Einfluß in sich begreift. Ohne einen solchen repräsentierenden Körper ist keine Freiheit mehr denkbar . . ."[1] Wir sehen, Hegel steht einerseits auf dem Standpunkt einer konstitutionellen Monarchie (mit dem freilich nicht immer ausgesprochenen Hobbesschen Vorbehalt der Gleichgültigkeit gegenüber Monarchie oder Republik), wobei wir bei der konkreteren Betrachtung sehen werden, daß diese seine Staatskonzeption sich immer stärker an die der napoleonischen Staaten anlehnt. Andererseits können wir hier die spätere Hegelsche Konzeption, die organische Entstehung des modernen Staates aus dem Feudalismus und seiner Auflösung, klar sehen.

In dieser Entwicklung bildet aber, wie wir schon jetzt gesehen haben, die Französische Revolution einen entscheidenden Einschnitt. Dies muß schon darum hervorgehoben werden, weil die neueren Interpreten Hegels diese Züge, seinen Antifeudalismus, seine Verachtung der Restauration immer wieder verwischen und verfälschen wollen, um die von ihnen konstruierte Entwicklungslinie Hegel–Ranke–Bismarck zu verteidigen. Diese Verfälschung Hegels wendet mitunter sehr brutale Mittel der allgemeinen Geschichtsfalschung an. Rosenzweig z. B., der die Schriften Hegels zu gut kennt, um ihre Verwandtschaft mit den napoleonischen Staatskonzeptionen nicht zu sehen, verfälscht einfach das Wesen der ganzen napoleonischen Periode: er sieht in ihr eine Wiederherstellung des ancien régime im Stile Ludwigs XIV.[2] Auf dieser Grundlage ist es dann nicht schwer, aus Hegel zuerst einen Anhänger des ancien régime, dann einen Vorläufer Bismarcks zu machen. In Wirklichkeit ist die von uns skizzierte Hegelsche Konzeption der konstitutionellen Monarchie – an Montesquieus Vorbild geschult – eine gedankliche Nachbildung teils Englands, teils der napoleonischen Staaten, also unter allen Umständen von Staatsformen, die durch eine bürgerliche Revolution hindurchgegangen sind. Diese Auffassung Hegels können wir an allen seinen staatsrechtlichen Betrachtungen beobachten. Über den Charakter seiner Stände werden wir später in anderen Zusammenhängen sprechen. Hier weisen wir nur darauf hin, daß sogar die von ihm vorgeschlagenen Steuersysteme vorwiegend auf das englische Vorbild

[1] Ebd., S. 128.
[2] Rosenzweig: Bd. II, S. 3f.

(Smith) orientiert sind und gegen alle Formen der feudalen Überreste in den Staatseinkünften (z. B. Domänen) energisch Stellung nehmen[1].

Jedoch am allerklarsten können wir die historische Konzeption Hegels vom modernen Staat erblicken, wenn wir auf seine mystische Figur vom rettenden Theseus zurückkommen. Theseus taucht nicht nur im Zusammenhang mit Machiavellis Konzeption in der Verfassungsschrift auf, sondern auch selbständig, freilich in einer ziemlich dunklen Stelle, deren historischen und gesellschaftlichen Sinn wir jedoch dadurch zu erhellen hoffen, daß wir aus den späteren Vorlesungen Hegels (1805/06) einige erläuternde Bemerkungen hinzufügen. Hegel sagt: „Dieser Theseus müßte Großmut haben, dem Volk, das er aus zerstreuten Völkern geschaffen hätte, einen Anteil an dem, was alle betrifft, einzuräumen, — weil eine demokratische Verfassung, als Theseus seinem Volke gab, in unseren Zeiten und großen Staaten ein Widerspruch in sich selbst ist, so würde der Anteil eine Organisation sein — Charakter genug, um — wenn er auch nicht mit Undank wie Theseus belohnt zu werden, sich durch die Direktion der Staatsmacht, die er in Händen hätte, versichert sein könnte, — den Haß tragen zu wollen, den Richelieu und andere große Menschen auf sich luden, welche die Besonderheiten und Eigentümlichkeiten der Menschen zertrümmerten.“[2]

Die Ablehnung der Demokratie bei Hegel ist für uns nicht mehr neu. Auch der Gedanke, daß die Demokratie nur für die antiken Städtestaaten die geeignete Regierungsform gewesen sei, daß sie aber für die modernen Großstaaten nicht passe, ist kein neuer Gedanke, weder bei Hegel, noch an und für sich. Er ist ein Gemeingut der französischen Aufklärung. Die Entschiedenheit Hegels in dieser Frage ist für uns insofern wichtig, als sie jene sich schon in Frankfurt vorbereitende, sich dann in Jena vollendende Geschichtsphilosophie zeigt, nach der die Antike eine *vollständig vergangene* Periode der Menschheitsentwicklung ist und für uns aufgehört hat, in der staatlichen und gesellschaftlichen Organisation ein Vorbild zu sein. Über diese Frage werden wir später noch ausführlich sprechen.

Was nun den Theseus selbst betrifft, so soll man sich von der sehr allgemeinen und stellenweise dunklen Sprache Hegels nicht irreführen lassen. Freilich ist für Hegel das „welthistorische Individuum“ stets das durchführende Organ des Weltgeistes. Aber, wie wir gleich sehen werden, handelt es sich bei Hegel immer um die Vorherrschaft des historisch notwendigen Prinzips, und der Theseus ist immer nur ein Organ, ein Instrument der Weltgeschichte zur Durchführung der gerade damals konkret notwendigen Wendung. Und der Gegensatz, den Hegel hier zwischen dem Theseus und der Masse setzt, ist der Gegensatz des „welthistorischen Individuums“, das

[1] Ebd., S. 493f. Realphilosophie, Bd. II, S. 233f.
[2] Lasson: S. 135f.

die Notwendigkeit der Wendung aller Dinge nach der Französischen Revolution begriffen hat, und dem trägen, zurückgebliebenen deutschen Volk, das inmitten seiner halbfeudalen und kleinbürgerlichen Misere eingeschlafen ist und diese Misere als „Besonderheiten und Eigentümlichkeiten der Menschen“ gegen jede Aufrüttelung verteidigt. Wenn Hegel von dem „Undank“ spricht, den große Männer, wie Richelieu, geerntet haben, so ist der Ausdruck dunkel und schief, sein Sinn ist aber doch deutlich zu entnehmen: Richelieu wurde von dem feudalen Adel Frankreichs, dessen selbständige Macht er zertrümmert hat, tödlich gehaßt. Diese Tatsache anerkennt Hegel und wendet sie auf Deutschland an. Die Beobachtung ist richtig, nur der Ausdruck ist irreführend; denn der französische Adel hatte keinen Grund, Richelieu dankbar zu sein, und sein Haß gegen ihn konnte darum nicht den Charakter des Undanks tragen.

In den Vorlesungen von 1805/06 kommt nun Hegel wieder auf Theseus als Staatenstifter zu sprechen. Er sagt, daß alle Staaten durch Gewalt gestiftet wurden, deren Träger solche große Männer gewesen sind. „Dies ist das Voraus des großen Menschen, den absoluten Willen zu wissen, auszusprechen. Es sammeln sich alle um sein Panier; er ist ihr Gott. So stiftete *Theseus* den Staat Athens; so in der Französischen Revolution erhielt eine fürchterliche Gewalt den Staat, das Ganze überhaupt. Diese Gewalt ist nicht Despotismus, *sondern Tyrannei*, reine entsetzliche Herrschaft; aber sie ist *notwendig* und *gerecht*, insofern sie den Staat als dieses *wirkliche Individuum konstituiert und erhält*. Dieser Staat ist der einfache absolute Geist, der seiner selbst gewiß ist und dem nichts Bestimmtes gilt als er selbst, keine Begriffe von gut und schlecht, schandlich und niederträchtig, Arglist und Betrug; er ist über alles dieses erhaben, denn das Böse ist in ihm mit sich selbst versöhnt.“[1]

In Betrachtungen, die sich fast unmittelbar an diese Stelle anschließen, spricht Hegel davon, daß diese Tyrannei notwendig ist, um das Volk zum „Gehorsam“ gegenüber den neuen Institutionen zu erziehen. Auch hier soll man sich nicht sklavisch an das Wort „Gehorsam“ klammern. Selbstverständlich sind in diesen Betrachtungen auch die antidemokratischen Tendenzen Hegels enthalten. Aber ihre Grundlinie geht doch von der historisch richtigen Erkenntnis aus, daß überlebte Institutionen (Feudalismus) nicht nur gewaltsam zertrümmert werden müssen, sondern daß auch eine Tyrannei notwendig ist, um die Versuche zu ihrer Wiederherstellung endgültig zu brechen. Hegel betrachtet nun die Tyrannei als eine notwendige Periode des *Übergangs* zwischen zwei Gesellschafts- und Staatssystemen. „Die Tyrannei wird gestürzt von den Völkern, weil sie abscheulich, niederträchtig sei usf.; in der Tat aber nur darum, weil sie überflüssig ist. *Das*

[1] Realphilosophie, Bd. II, S. 246.

Andenken des Tyrannen wird verabscheut; er ist eben darin auch dieser seiner selbst gewisse Geist, der als der Gott nur in sich und für sich handelt und nur auf Undank seines Volkes gefaßt ist. Wäre er aber weise, so würde er seine Tyrannei, so wie sie überflüssig ist, selbst ablegen; so aber ist seine Göttlichkeit nur die Göttlichkeit des Tiers, die blinde Notwendigkeit, die eben als das Böse verabscheut zu werden verdient. *Robespierre* ging so damit um. Seine Kraft hat ihn verlassen, weil die *Notwendigkeit ihn verlassen* hatte, und so wurde er mit Gewalt gestürzt. Das Notwendige geschieht, aber jeder Teil der Notwendigkeit pflegt nur Einzelnen zugeteilt zu werden. Der Eine ist der Ankläger und Verteidiger, der Andere Richter, der Dritte Henker; aber Alle sind notwendig."[1]

Auch hier ist es sehr leicht, die stellenweise dunkle Geschichtsmythologie Hegels zu kritisieren. Es ist klar, daß Hegel von den konkreten Klassenkämpfen in Frankreich, die zur Errichtung und zum Sturz der Diktatur der Jakobiner geführt haben, sehr wenig verstanden hat. Aber sein großer historischer Blick hat ihn doch dazu geführt, diese Diktatur, die ihm im tiefsten Herzen antipathisch war, als einen welthistorisch notwendigen und unvermeidlichen Wendepunkt der Geschichte, als die Konstituierung des modernen Staates aufzufassen. Dabei darf man keineswegs glauben, daß, wenn Hegel die konkreten Klassenkämpfe der Französischen Revolution auch nicht wirklich verstanden hat, er dem sozialen Inhalt dieser Klassenkämpfe gegenüber blind gewesen wäre. Im Gegenteil: In einer Randbemerkung zu denselben Vorlesungen sagt er über die Französische Revolution: „So franz. Revolution, Abschaffung der formell *privilegierten Stände*, dies vollbracht, Abschaffung der Ungleichheit des Standes *leeres Gerede*."[2] Hier ist ganz klar ersichtlich, daß Hegel den bürgerlichen Inhalt, den die Französische Revolution verwirklicht, die Schaffung der modernen bürgerlichen Gesellschaft, die Liquidierung der feudalen Privilegien vorbehaltlos bejaht und auch die jakobinische Diktatur von Robespierre als ein notwendiges Instrument zur Durchführung dieser welthistorischen Wendung geschichtlich würdigt (Robespierre dem Theseus gleichsetzt), daß aber seine Ablehnung sofort ganz schroff wird (leeres Gerede), wenn der radikale Demokratismus der Periode über die Grenzen dieser bürgerlichen Gesellschaft hinausstrebt. Wir glauben, daß durch diese Betrachtungen der wirkliche gesellschaftliche und historische Sinn des zuerst dunkel und mystisch Scheinenden von Theseus klargeworden ist.

Über den inneren gesellschaftlichen Aufbau des modernen Staates, wie ihn sich Hegel in dieser Periode vorstellt, werden wir später ausführlich sprechen. Hier müssen wir nur kurz darauf hinweisen, daß sein Monarch eben-

[1] Ebd., S. 247f.
[2] Ebd., S. 260.

falls nicht als Herrscher im Sinne des ancien régime gedacht ist. „Er ist der feste, *unmittelbare* Knoten des Ganzen. Das geistige Band ist die *öffentliche* Meinung ..." Hegel denkt an eine Gesellschaft, deren freie, selbsttätige Bewegung das Ganze in Bewegung hält. „Das Ganze aber ist die Mitte, der freie Geist, der sich frei von diesen vollkommen befestigten Extremen (den einzelnen Sphären des gesellschaftlichen Lebens, G. L.) selbst trägt, das Ganze unabhängig von dem Wissen der Einzelnen sowie von der Beschaffenheit des Regenten; er ist der *leere Knoten*."[1]

Und ebensowenig, wie dieser erbliche Monarch mit dem Herrscher im ancien régime identifiziert werden kann, ebensowenig darf man in dem sogenannten ersten oder allgemeinen Stand der Jenaer Gesellschaftsphilosophie Hegels den alten erblichen Adel erblicken, wie dies z. B. Rosenzweig tut. Hegel hat auch in dieser Periode seine alte Antipathie gegen das aristokratische Regime aus seiner Berner Zeit bewahrt. Wenn er im „System der Sittlichkeit" über Demokratie, Aristokratie und Monarchie spricht, so sagt er über die Aristokratie: „sie unterscheidet sich von der absoluten Verfassung, durch Erblichkeit, mehr noch durch Besitztum, und weil sie die Form der absoluten und nicht ihr Wesen hat, ist sie die schlechteste."[2] Wie wir sehen, anerkennt Hegel das Prinzip der Erblichkeit nur bei der Monarchie; für den Adel lehnt er es ab. Er sagt an anderer Stelle gerade beim Vergleich der ganzen Bevölkerung mit dem Monarchen: „Das andere *Individuum gilt nur als entäußertes*, gebildetes, als *das, zu was es sich gemacht hat*."[3]

Hegel hält also an der Anschauung fest, daß die Gesellschaft sich zwar in Stände gliedert, daß aber das Individuum, je nach individuellen Fähigkeiten und Leistungen und nicht nach Erblichkeit, jeweilig einem Stande angehöre. Der Hegelsche „allgemeine Stand" dieser Zeit steht also dem napoleonischen Soldaten- und Beamtenadel viel näher als dem erblichen Adel der halbfeudalen Staaten.

So sehen wir bei Hegel einen umfassenden Überblick über die ganze Geschichte von Mittelalter und Neuzeit. Er faßt die europäische Geschichte von der Völkerwanderung bis zur Gegenwart als einen großen einheitlichen Geschichtsprozeß, in dem die Französische Revolution nicht etwa die „organische" Entwicklung unterbricht, wie es die konterrevolutionäre Romantik meint, sondern gerade im Gegenteil in einer großen reinigenden Weltkrise die lebensfähigen Elemente des Neuen, die Tendenzen zur Fortsetzung der gesunden Weiterentwicklung der Völker in eine freie Bewegung bringt. Freilich muß dazu nach Hegel die „Anarchie" überwunden werden. Wir haben aber ebenfalls gesehen, daß auch diese Anarchie für Hegel einen

[1] Ebd., S. 250f.
[2] Lasson: S. 498.
[3] Realphilosophie, Bd. II, S. 252.

notwendigen Bestandteil des dialektischen Ganges der Geschichte bildet, daß Robespierre für ihn in der französischen Geschichte, und dadurch vermittelt in der Weltgeschichte, eine ebenso entscheidende Rolle spielt wie etwa Richelieu; beider Funktion ist es, für eine neue Gestalt des Geistes einen freien Bewegungsraum zu schaffen.

Mit dieser weitblickenden und freien Betrachtung der Geschichte steht Hegel in seiner Zeit, nicht nur in Deutschland, ziemlich allein. Seine von Moralisieren, von Sympathie und Antipathie freie Betrachtungsweise der großen Zusammenhänge erinnert an die Balzacs, der ebenfalls die Französische Geschichte von der Auflösung des Feudalismus bis zur Februarrevolution als einen einheitlichen, freilich krisenreichen Prozeß aufgefaßt hat. Dies wird bei Balzac ganz klar ausgesprochen, wenn in einem phantastischen und witzigen Dialog der Geist Katharinas von Medici dem jungen Advokaten Robespierre gegenübergestellt wird, um die Pointe herauszubringen, daß beide dasselbe – nämlich die Einheit der französischen Nation – erstrebt haben; doch sie wäre an dem gescheitert, was ihm gelingen werde. Und der Schüler Hegels, der Dichter Heinrich Heine, formuliert – freilich auf einer entwickelteren Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung – den Gedanken dieser Einheitlichkeit des Geschichtsprozesses, wenn er Richelieu, Robespierre und Rothschild als „die drei furchtbarsten Nivelleurs Europas, als die größten Zerstörer des Adels“ zusammenstellt[1].

Diese Auffassung der neueren Geschichte bedeutet bei Hegel die bewußte und endgültige Abrechnung mit seinem Jugendtraum von der revolutionären Wiederkehr der Antike. Die neue Geschichtsauffassung Hegels hat als Zentralproblem nicht nur die Erkenntnis der spezifischen Züge der Neuzeit, die schon seit Frankfurt nicht mehr bloß als Züge der Entartung aufgefaßt werden. Im Gegenteil, Hegels jetzige Konzeption beruht auf einer einheitlichen Auffassung der ganzen Geschichte, und folglich ist die Auflösung der antiken Städterepubliken nicht nur an sich historisch notwendig – das war sie auch in Bern –, sondern aus der Auflösung hat sich ein *höheres* gesellschaftliches Prinzip herausentwickelt.

Damit hat die Antike die alte spezifische Stellung in der Geschichtsphilosophie Hegels endgültig verloren. Schon in dem von Rosenkranz veröffentlichten Fragment aus der ersten Jenaer Zeit nennt Hegel die schöne Welt der Antike „nur ein Angedenken“[2]. In den späteren Jenaer Schriften führt nun Hegel ausführlich aus, worin dieses höhere Prinzip der Geschichte der Neuzeit besteht. Hegel zieht diese Parallele zwischen griechischem Gemeinwesen und moderner bürgerlicher Gesellschaft am ausführlichsten

[1] Heine: Ludwig Börne. Werke, Ausgabe Elster, Bd. VII, S. 35.
[2] Rosenkranz: S. 136.

in seinen Vorlesungen von 1805/06. Er sagt dort: „*Dies ist das höhere Prinzip der neueren Zeit, das die Alten, das Plato nicht kannte.* In der alten Zeit war das *schöne* öffentliche Leben die Sitte aller, Schönheit als unmittelbare Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, ein Kunstwerk, worin kein Teil sich absondert vom Ganzen, sondern diese genialische Einheit des sich wissenden Selbsts und seiner Darstellung. Aber das Sich-selbst-absolut-Wissen der Einzelheit, dieses absolute Insichsein war nicht vorhanden. Die Platonische Republik ist wie der Lakedämonische Staat dies Verschwinden der sich selbst wissenden Individualität." Und in einer Randbemerkung fügt Hegel erläuternd hinzu: „*Plato* hat nicht ein Ideal aufgestellt, sondern den Staat seiner Zeit in seinem Inneren gefaßt. Aber dieser Staat ist vergangen – die platonische Republik ist nicht ausführbar –, weil er des Prinzips der absoluten Einzelheit entbehrte."[1]

Das neue, die antike und die moderne Zeit trennende Prinzip ist also das der Individualität, genauer gesagt, das Prinzip des absoluten Wertes der Persönlichkeit in ihrer Einzelheit. Auch dieser Gedanke ist uns bereits aus Frankfurt bekannt, ja seine Wurzel, die Feststellung des Unterschiedes zwischen antiker und moderner Gesellschaft in bezug auf den Einzelmenschen, geht sogar in die Berner Periode zurück. Hegel sah bereits in Bern, daß jene „Privatisierung" des menschlichen Lebens, die mit dem Verfall der antiken Städtedemokratien eingetreten ist, zur Entwicklung der Individualität, zum Individualismus im modernen Sinne geführt hat. Damals hat er aber den Prozeß dieser „Privatisierung" rein ablehnend betrachtet; sie war für ihn bloß die subjektive Seite der erstorbenen, toten „Positivität" des gesellschaftlichen Lebens. Die Frankfurter Krise bestand gerade darin, daß Hegel diese schroffe Ablehnung der „Positivität" aufzugeben begann. Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, wie sich die Konzeption der „Positivität" bei Hegel zusehends historisiert hat, wie eine immer kompliziertere Dialektik der progressiven und reaktionären Züge in den bis dahin starr ablehnenden Begriff der „Positivität" eingedrungen ist. Diese Dialektik entwickelt sich darum, weil Hegel immer klarer einzusehen beginnt, daß die „positiven" Gebiete der modernen Gesellschaft ebenfalls Produkte der menschlichen Tätigkeit sind, daß sie in stetiger Wechselwirkung mit der Aktivität der Menschen entstehen und vergehen, wachsen oder erstarren; sie erscheinen Hegel nicht mehr als ein fertig vorhandenes, gegebenes, unerbittlich objektives „Schicksal" der Menschen.

In der Frankfurter Periode beginnt, wie wir gesehen haben, diese Starrheit sich dialektisch aufzulösen. Vorerst jedoch nur in einer objektiven Dialektik der „Positivität" selbst, wobei das immer stärkere Einbeziehen der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen der Subjek-

[1] Realphilosophie, Bd. II, S. 251.

tivität des gesellschaftlichen Handelns des einzelnen Menschen und der Objektivität der ihm „fertig" gegenüberstehenden gesellschaftlichen Gebilde, zwar diese Dialektik beeinflußt, sogar weitgehend bestimmt, jedoch noch nicht den bewußten Zentralpunkt dieser Dialektik bildet. Diese Entwicklung vollzieht sich bei Hegel in der Jenaer Periode und erreicht ihren bewußten Gipfelpunkt in der „Phänomenologie des Geistes". Dort tritt, wie wir sehen werden, an die Stelle der alten „Positivität" der neue Begriff der „Entäußerung" oder „Entfremdung".

Dieser Unterschied ist, wie stets bei wirklichen Denkern, kein bloß terminologischer. Der terminologische Unterschied zwischen „Positivität" und „Entäußerung" verbirgt eine sehr tiefe philosophische Weiterbildung dieses Gedankens: „Positivität" ist nämlich eine *Eigenschaft* von gesellschaftlichen Gebilden, von Gegenständen, von *Dingen;* „Entäußerung" ist eine besondere Art der menschlichen *Tätigkeit*, wodurch spezifische gesellschaftliche Gebilde, Gegenstände der menschlichen Tätigkeit in der Gesellschaft *entstehen* und ihre eigenartige Gegenständlichkeit erhalten. Diese Umwandlung der Hegelschen Terminologie, der Hegelschen Philosophie vollzieht sich in Jena allmählich. Der Ausdruck „Entäußerung" taucht immer wieder auf, der der „Positivität" verschwindet immer mehr, aber jahrelang werden die Termini parallel und simultan gebraucht. Erst in den Vorlesungen von 1805/06 sind die neuen Begriffe klar ausgebildet.

Der Prozeß dieser Wandlung ist der des Begreifens der wirklichen Wesensart, des konkreten Charakters der Progressivität der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß Hegel schon in der Frankfurter Periode die Antike als Vergangenes anzusehen beginnt. In Jena festigt sich in ihm immer stärker diese Überzeugung. Sie ist jedoch vorerst von einer tiefen Trauer über das Vergangensein dieser wirklich lebendigen und wirklich menschlichen Welt erfüllt. Wir haben aus dem Rosenkranzfragment der ersten Jenaer Jahre den Satz zitiert, in dem Hegel die Antike für ein bloßes „Angedenken" erklärt. Sehr charakteristisch für seine damalige Stimmung sind die Worte, mit denen er diesen Gedanken fortsetzt: „Die Einheit des Geistes mit seiner Realität muß sich zerreißen. Das ideelle Prinzip muß sich in der Form der Allgemeinheit konstituieren, das reelle sich als Einzelheit festsetzen und die Natur zwischen beiden als ein *entweihter Leichnam* liegen bleiben."[1]

Diese Trauer bildet den Grundton der Poesie bei Hegels Jugendfreund Hölderlin, und sie gibt auch den großen philosophischen Gedichten von Schiller ihre unverwelkliche Schönheit. Aber schon Schiller ist nicht bei dieser Trauer stehengeblieben, sondern hat sich auf ästhetischem Gebiet – freilich auf einer breiten kulturphilosophischen Grundlage – zum Ver-

[1] Rosenkranz: S. 136.

ständnis der spezifischen Charakteristik der modernen Welt und ihrer Poesie durchgearbeitet. Diesen Weg geht, viel entschiedener und prinzipieller als Schiller, auch Hegel. Es muß jedoch gleich hier bemerkt werden, daß die Größe der Schillerschen und Hegelschen Geschichtsauffassung sehr wesentlich darauf beruht, daß sie diese Trauer nie vollständig überwunden haben. Die humanistische Kritik der kapitalistischen Gesellschaft, solange der proletarische Humanismus noch nicht entstehen konnte, konnte nur in der unmittelbaren Verwirklichung der echten Menschlichkeit, die das griechische Leben der freien Städterepubliken hervorgebracht hat einen konkreten Maßstab dafür finden, was die Menschheit auf dem Wege des unzweifelhaften Fortschritts, den der Kapitalismus bedeutet, verloren hat und verlieren mußte. Die Erkenntnis der Fortschrittlichkeit des Kapitalismus wird bei den bedeutenden Humanisten der klassischen Periode Deutschlands nie zu einer flachen Verherrlichung der modernen bürgerlichen Gesellschaft à la Bentham. Die idealistische Dialektik der Widersprüchlichkeit des Fortschritts ist sehr wesentlich mit dieser Beziehung zur Antike verbunden.

Für Hegel entwickelt sich diese Entgegensetzung der antiken und der modernen Gesellschaft immer klarer zu der Unterscheidung zwischen unmittelbarer und vermittelter Vergesellschaftung der Menschen. Und je klarer die Notwendigkeit und Fortschrittlichkeit der letzteren von Hegel begriffen wird, desto klarer erscheint ihm das so entstehende immer kompliziertere System der Vermittlungen als das eigene, selbsttätige Werk der Menschen, als das immer wieder von ihnen selbst reproduzierte Produkt ihrer gesellschaftlichen Tätigkeit. Die Entfaltung dieser Dialektik bringt Hegel zu der Erkenntnis, daß das immer stärkere Verwickeltsein der menschlichen Persönlichkeit in diese gesellschaftlichen Vermittlungen, das immer stärkere Aufhören der unmittelbaren Beziehungen der Menschen zu einander nicht eine Vernichtung der menschlichen Individualität ist. Im Gegenteil, die wirkliche menschliche Individualität entfaltet sich erst im Laufe dieser Entwicklung, im Laufe des Schaffens eines solchen vermittelten Systems von immer objektiver, immer „dinghafter" werdenden Vermittlungen, im Laufe der immer stärkeren „Entäußerung" der menschlichen Persönlichkeit. Wir haben schon vor kurzem (hier S. 362) den Ausspruch Hegels zitiert, daß das Individuum in der modernen bürgerlichen Gesellschaft nur als entäußertes existiert; „als das, zu was es sich gemacht hat". Hegel sieht also immer klarer, daß die Menschheit das bloß Naturhafte der ursprünglichen Unmittelbarkeit überwinden mußte, um zu einer reichen Entfaltung der eigenen Fähigkeiten zu gelangen, um alle Fähigkeiten, die in ihr geschlummert haben, in Taten zu verwirklichen. Und die gleichzeitige Trauer um den Verlust jener Schönheit, die in der naturhaftenUnmittelbarkeit des antiken Lebens begründet war, drückt dabei immer stärker die

dialektische Überzeugung Hegels aus, daß die Menschheit diesen Fortschritt mit einem sehr großen Preis bezahlt hat.

Da für Hegel die moderne bürgerliche Gesellschaft die höchste Entwicklungsstufe der Menschheit war, da er über sie hinaus keine höhere Entwicklungsstufe gesehen hat und sehen konnte, mußte diese dialektische Erkenntnis den Akzent einer Trauer über etwas unwiederbringlich Verlorenes beibehalten. Die denkerische Größe Hegels besteht darin, daß er hier beide Seiten des Widerspruchs festhält, ohne sich viel darum zu kümmern, daß er sich dabei gelegentlich in Widersprüche verwickelt. (Diese Widersprüche hängen teilweise mit bestimmten antiken Illusionen der napoleonischen Periode zusammen.) Wenn also die ersten liberalen Kritiker Hegels, wie z. B. Haym, ihm ein „Antikisieren", ein Verkennen der modernen bürgerlichen Gesellschaft vorwerfen, so ist es klar, daß sie sich darüber beklagen, daß Hegel kein deutscher Bentham geworden ist.

Der unlösbare Widerspruch, der hier in Hegels Denken zum Ausdruck kommt, und mit dem wir uns später in einem eigenen Abschnitt ausführlich beschäftigen werden, ist ein Widerspruch der geschichtlichen Entwicklung selbst. Denn erst wenn die Entwicklung der Klassenkämpfe es dem proletarischen Humanismus gestattet, die konkrete Geschichtsperspektive einer Wiedererlangung der unmittelbaren Beziehung der Menschen zu einander und zur Gesellschaft durch die sozialistische Befreiung der Menschheit vor sich zu sehen, können diese Widersprüche des menschlichen Fortschritts wirklich konkret, materialistisch, dialektisch begriffen werden. Diese richtige Erkenntnis der Entwicklung der Menschheit im historischen Materialismus korrigiert die Irrtümer Hegels jedoch in einer ganz entgegengesetzten Richtung als in der jener Vorwürfe, die die vulgarisierenden Vertreter eines flachen und geradlinigen, eng liberalen Fortschrittsgedankens gegen ihn erhoben haben. Die Auffassung der Antike durch Marx als Periode der normalen Kindheit der Menschheit, die Erkenntnis des Urkommunismus, der Gentilgesellschaft und ihrer Auflösung als Grundlage der antiken Kultur ist der Auffassung Hegels unendlich überlegen, steht aber nicht im ausschließenden Widerspruch zur Grundtendenz seiner Geschichtskonzeption, zu seinen genialen Ahnungen über die Entwicklungslinie der Menschheitsgeschichte.

Hegel formuliert in seinen Vorlesungen von 1805/06 den Gegensatz zwischen antiker und moderner Gesellschaft folgendermaßen: „Dies ist die schöne glückliche Freiheit der Griechen, die so sehr beneidet worden ist und wird. Das Volk ist zugleich aufgelöst im Bürger, und es ist zugleich das *eine Individuum*, die Regierung. Es steht nur in Wechselwirkung mit sich. Derselbe *Wille ist der Einzelne* und derselbe das *Allgemeine*. Die Entäußerung

der Einzelheit des Willens ist unmittelbare Erhaltung desselben. Aber es ist eine höhere Abstraktion notwendig, ein größerer Gegensatz und Bildung, ein *tieferer* Geist. Es ist das Reich der Sittlichkeit: jeder ist *Sitte*, unmittelbar eins mit dem Allgemeinen. Es findet kein Protestieren hier statt; jeder weiß sich *unmittelbar* als Allgemeines, d. h. er tut auf seine Besonderheit Verzicht, ohne sie als solche, als *dieses* Selbst, als das Wesen zu wissen. Die höhere Entzweiung ist also, daß jeder vollkommen *in sich zurückgeht*, sein *Selbst als solches* als das Wesen weiß, zu diesem Eigensinne kommt, vom daseienden Allgemeinen abgetrennt, doch absolut zu sein, in *seinem* Wissen *sein Absolutes unmittelbar zu besitzen*. Er läßt als Einzelner das Allgemeine frei; er hat vollkommene Selbständigkeit in sich, er gibt seine *Wirklichkeit* auf, gilt sich nur in *seinem Wissen*."[1]

Mit den verschiedenen Problemen, die sich aus dieser Gegenüberstellung ergeben, werden wir uns noch ausführlich auseinanderzusetzen haben. Wir werden dabei auf die philosophischen Quellen verschiedener gesellschaftlicher und politischer Beschränktheiten stoßen; z. B. auf die Tatsache, daß Hegel in der „Entäußerung" als Grundlage der modernen Individualität eine philosophische Begründung für seine Ablehnung der Demokratie in der modernen Gesellschaft zu finden meint usw. Hier kam es darauf an, den grundlegenden Kontrast, auf dem die ganze Geschichtsauffassung Hegels beruht, klar zu erblicken. Hegel erkennt einerseits die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit gerade infolge und durch den Prozeß der „Entäußerung"; und gleichzeitig erkennt er, daß dieses von den Menschen selbst gemachte System der „entäußerten" Vermittlungen der Gesellschaft eine objektive Selbstbewegung verleiht, deren Gesetze wissenschaftlich zu erforschen eine Hauptaufgabe der Philosophie der Geschichte bildet. Nachdem Hegel über die „naturhafte" Person des Monarchen und über die „entäußerte" Persönlichkeit aller Bürger gesprochen hat, fügt er hinzu: „Das ganze Gemeinwesen ist so wenig an das Eine als das Andere gebunden; es ist der sich selbst tragende, unzerstörbare Körper. Der Fürst mag beschaffen sein, wie er will, die Bürger, wie sie wollen: das Gemeinwesen ist in sich geschlossen und sich erhaltend."[2] Die hier in Erscheinung tretende dialektische Spannung zwischen einer immer stärker werdenden Subjektivität und Eigenmächtigkeit der menschlichen Individualität einerseits und der gleichzeitig immer energischer hervortretenden objektiven Eigengesetzlichkeit des Systems der von den Menschen geschaffenen gesellschaftlichen Vermittlungen andererseits: das ist für Hegel das Grundproblem der modernen bürgerlichen Gesellschaft, das Grundproblem seiner Geschichtsphilosophie.

[1] Realphilosophie, Bd. II, S. 249f.
[2] Ebd., S. 252.

Aus Hegels bisher angeführten Äußerungen geht — obwohl das Wort noch nicht gefallen ist — klar hervor, daß die wissenschaftliche Grundlage dieser Erkenntnis die *politische Ökonomie* bildet. Wir müssen also jetzt die ökonomischen Anschauungen Hegels untersuchen und ihre Bedeutung für die Hegelsche Dialektik zu ergründen versuchen. Dabei werden wir auf zwei Reihen von Problemen stoßen: einerseits auf die Frage, wie weit die von Hegel erkannten Widersprüche des Kapitalismus seine Dialektik fruchtbar weiterentwickelt haben, andererseits auf das Problem, wie Hegel durch ungenügendes Erfassen der Widersprüche des Kapitalismus in eine fehlerhafte Widersprüchlichkeit verwickelt wurde, wie die Schranken der Hegelschen Erkenntnis der Ökonomie und die seiner idealistischen Dialektik sich wechselseitig beeinflussen.

V

Die Ökonomie der Jenaer Periode

In seinen „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten", in denen er die entscheidende Kritik der „Phänomenologie des Geistes" gibt, charakterisiert Marx treffend die Größe und die Grenze in Hegels Stellung zur Ökonomie. Er sagt: „Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomie. Er erfaßt die *Arbeit* als das *Wesen*, als das sich bewährende Wesen des Menschen; er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative. Die Arbeit ist das *Fürsichwerden des Menschen* innerhalb der *Entäußerung* oder als *entäußerter Mensch*."[1] Die jetzt folgende Analyse der ökonomischen Anschauungen wird zeigen, wie richtig Marx sowohl die positiven wie die negativen Seiten der Hegelschen Auffassung der Ökonomie beurteilt hat. Hegel hat keine besondere Ökonomie als abgeschlossenen Teil seines philosophischen Systems geschrieben, seine ökonomischen Anschauungen bilden stets nur einen Teil seiner Gesellschaftsphilosophie. Und wir werden sehen, daß darin gerade der Vorzug seiner Behandlungsart für die Philosophie liegt. Denn es kommt bei Hegel nicht auf originelle Forschungen an, die er auf dem Gebiet der eigentlichen Ökonomie gemacht hätte (dazu war im damaligen Deutschland gar keine Möglichkeit), sondern darauf, wie er die Ergebnisse der entwickeltesten ökonomischen Wissenschaft für die Erkenntnis gesellschaftlicher Probleme auswertete und — worin das speziell Hegelsche Problem liegt — jene dialektischen Kategorien in philosophischer Allgemeinheit zu entdecken und darzulegen begann, die in diesen gesellschaftlichen Verhältnissen verborgen sind.

Diese Verknüpfung von Ökonomie, Gesellschaftswissenschaft, Geschichte und Philosophie fängt selbstverständlich nicht bei Hegel an. Die

[1] Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), MEGA I, 3. Bd., S. 157.

Isolierung der Ökonomie von den anderen Gebieten der Gesellschaftswissenschaft ist eine Spezialität der Entwicklung der niedergehenden Periode des Bürgertums. Die bedeutenden Denker des 17. bis 18. Jahrhunderts haben in ihren Werken alle Gebiete der Gesellschaftswissenschaft umfaßt, und auch die Werke der bedeutenden Ökonomen, wie Petty, Steuart, Smith usw., gehen immer wieder in den Darstellungen der Zusammenhänge weit über die Grenzen des Ökonomischen im engeren Sinne hinaus. Den Grad der wirklichen Originalität Hegels in der philosophischen Ausnützung der Ergebnisse der Ökonomie könnte man also nur dann wirklich genau bestimmen, wenn die Geschichte dieser Wechselwirkungen zwischen Ökonomie und Philosophie in der neueren Zeit (sogar bei Platon und Aristoteles) auch nur einigermaßen erforscht wäre. Leider hat sich die marxistische Geschichtsschreibung der Philosophie mit dieser Frage so gut wie überhaupt nicht befaßt, so daß auf diesem Gebiete alle Vorarbeiten fehlen; die diesbezüglichen Bemerkungen der Klassiker des Marxismus-Leninismus sind nicht ausgenützt worden.

Immerhin läßt sich die Richtung der Originalität Hegels mit einer gewissen relativen Genauigkeit feststellen. Für die Philosophie der Renaissance und der Aufklärung waren methodologisch Mathematik, Geometrie, sowie die entstehenden Naturwissenschaften (namentlich Physik) ausschlaggebend. Bewußterweise haben sich die bedeutenden Denker dieser Zeit in ihrer Methode auf die Naturwissenschaft orientiert, auch dann, wenn ihr Forschungsgebiet das der Gesellschaftswissenschaften gewesen ist. (Freilich wäre es gerade darum wichtig und fruchtbar, zu wissen, ob und wieweit die Beschäftigung mit der Ökonomie auf ihre Methodologie einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hat.) Erst im klassischen deutschen Idealismus können wir eine andere Orientierung in der Methodologie sehen. Selbstverständlich hat auch diese ihre Vorläufer; aber auch diese Vorgeschichte ist nicht erforscht; ich verweise nur, um nicht auf Details einzugehen, auf das große Beispiel von Vico.

Das Hervorheben der „tätigen Seite" in der Philosophie bringt diese methodologische Neuorientierung notwendig hervor, die schon bei Fichte klarer sichtbar ist als bei Kant selbst. Aber der subjektive Idealismus hat notwendigerweise einen viel zu engen und abstrakten Begriff von der menschlichen Praxis. Im subjektiven Idealismus konzentriert sich alles Interesse auf jene Seite der menschlichen Praxis, die man unter Moralität im engeren Sinne zusammenfassen kann. Aus diesem Grunde sind die ökonomischen Kenntnisse von Kant und Fichte für ihre Methodologie nicht sehr fruchtbar geworden. Da Fichte, wie wir gesehen haben, auch in der Gesellschaft, ebenso wie in der Natur, nur ein abstraktes Betätigungsfeld für den moralischen Menschen, für den „homo noumenon", gesehen hat,

ein Betätigungsfeld, das der Moral gegenüber in einer abstrakten Negativität beharrt und das deshalb der Aktivität des moralischen Menschen starr und ausschließend gegenübergestellt wird, kommt er natürlich gar nicht auf den Gedanken, die spezifische Eigengesetzlichkeit dieses Gebietes näher zu untersuchen. Sein „Geschlossener Handelsstaat ' zeigt z. B., daß er die Physiokraten studiert hat. Die Grundlinie dieses Werkes ist aber nirgends von solchen Erkenntnissen beeinflußt: sie ist eine starre Anwendung der Fichteschen Moralprinzipien auf alle Gebiete des gesellschaftlichen Lebens, eine — jakobinisch gefärbte — Diktatur der Moral über das ganze gesellschaftliche Leben der Menschen.

Auch der in mancher Hinsicht breiter und elastischer denkende Kant kommt nicht über die Anwendung allgemeiner, abstrakter Prinzipien auf Gesellschaft und Geschichte hinaus. Kant hat zwar die Werke von Smith gelesen und durch sie eine gewisse Vorstellung von der modernen bürgerlichen Gesellschaft gewonnen. Wenn er jedoch diese seine Erkenntnis für die Geschichtsphilosophie anwendet, so kommt er nur zu ganz abstrakten Gegenüberstellungen. So in der interessanten kleinen Schrift „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", wo er die Prinzipien des Fortschritts in der gesellschaftlichen Entwicklung philosophisch untersucht. Er kommt hier zu dem Ergebnis, daß die Natur den Menschen mit dem Antagonismus einer „ungeselligen Geselligkeit" versieht, der sich so auswirkt, daß durch die verschiedenen Leidenschaften hindurch die Menschheit zu einem Fortschritt getrieben wird. „Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist; sie will Zwietracht."[1] Man sieht hier deutlich die Nachwirkung der englischen Denker bei Kant, die Problemstellungen sind nur abstrakter geworden, ohne einen philosophischen Gehalt zu erhalten. Denn das ganze Ergebnis ist ja nichts weiter als die schlechte Unendlichkeit des unendlichen Progresses.

Wir haben bei der Behandlung von Hegels Kritik der Ethik des subjektiven Idealismus gesehen, daß Hegel gerade diese moralistische Enge, diese starre Gegenüberstellung der subjektiven und objektiven Seite der gesellschaftlich-geschichtlichen Tätigkeit des Menschen am erbittertsten bekämpfte. Für ihn bedeutet also die Ökonomie etwas prinzipiell anderes als für Kant und Fichte; sie ist die unmittelbarste, primitivste, faßbarste Erscheinungsweise der gesellschaftlichen Tätigkeit des Menschen; an ihr lassen sich also die grundlegenden Kategorien dieser Tätigkeit am leichtesten und sinnfälligsten entwickeln. Wir haben schon bei Behandlung der Frankfurter Periode Hegels in ganz anderen Zusammenhängen darauf hingewiesen, daß die Adam Smithsche Konzeption von der Arbeit als der

[1] Kant: Kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Leipzig 1870, S. 7 u. 8.

Zentralkategorie der politischen Ökonomie einen entscheidenden Eindruck auf ihn ausgeübt hat. Marx hat die daraus folgenden, in der „Phänomenologie des Geistes“ systematisch dargelegten Prinzipien der Hegelschen Geschichtsphilosophie in seinem von uns eben zitierten Werk in ihrer ganzen Bedeutung charakterisiert: „Das Große an der Hegelschen *Phänomenologie*... ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eignen Arbeit* begreift. Das *wirkliche*, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen oder die Betätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens, d.h. als menschlichen Wesens, ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine *Gattungskräfte* – was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte – herausschafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält, was zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung möglich ist.“[1]

Aus den historischen Anschauungen Hegels haben wir ersehen, daß ihm bei der Behandlung der Gesellschaft die gegenwärtige bürgerliche Gesellschaft vorschwebt, aber nicht eine gedankliche Kopie der elenden deutschen Verhältnisse seiner Zeit (diese färbt gegen seinen Willen oft auf seine Darstellung ab), sondern die bürgerliche Gesellschaft in ihrer entwickeltesten Form – als Produkt der Französischen Revolution und der industriellen Revolution in England. Vom Standpunkt dieser Gesellschaft und der Erkenntnis der Rolle der menschlichen Tätigkeit in ihr will nun Hegel den Kant-Fichteschen Dualismus von Subjektivität und Objektivität, von Innerem und Äußerem, von Moralität und Legalität überwinden, will er den wirklichen, ganzen, ungeteilten, vergesellschafteten Menschen in der konkreten Totalität seiner gesellschaftlichen Tätigkeit begreifen.

Dieses Bestreben geht auf die entscheidenden und letzten Prinzipien der philosophischen Systematisation. Kant hat einerseits die „tätige Seite“ der Philosophie um einen großen Schritt vorwärtsgebracht, anderseits hat er aber gerade dadurch die Philosophie entzweigerissen, sie in theoretische und praktische Philosophie zerteilt, die nur sehr lose miteinander zusammenhängen. Insbesondere läßt die Kantische idealistische Sublimierung der Moral keine Möglichkeit dazu, die konkrete Wechselwirkung zwischen menschlicher Erkenntnis und menschlicher Praxis philosophisch zu ergründen. Der Fichtesche Radikalismus hat diesen Riß nur noch tiefer gemacht. Schellings Tendenz zur Objektivität geht in die Richtung, hier wieder einen dialektischen Zusammenhang herzustellen. Aber Schelling hat

[1] Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEGA I, 3. Bd., S. 156.

weder genügend Interesse für die Gesellschaftswissenschaften und genügend Kenntnisse auf diesem Gebiet, noch steht er genügend bewußt kritisch zu den Voraussetzungen der Kant-Fichteschen Philosophie, um hier eine entscheidende Wendung zu vollziehen.

Diese Wendung ist nun das, was Hegel in dieser Periode geleistet hat, und der springende Punkt bei dem Vollziehen dieser Wendung ist gerade die ökonomische, soziale und philosophische Auswertung der von Smith übernommenen Konzeption der Arbeit. Wir werden später ausführlich zeigen, daß es Hegel nicht gelungen ist, und von seinen philosophischen Voraussetzungen aus auch nicht gelingen konnte, diese Wendung folgerichtig und bis ans Ende zu vollziehen. Hier kommt es darauf an, daß er an dieses Problem mit voller philosophischer Bewußtheit über dessen entscheidende Bedeutung für das ganze System herangetreten ist.

Um die Wechselwirkung zwischen menschlicher Praxis und Erkenntnis dialektisch klarzulegen, ist es vorerst wichtig, den Begriff der Praxis so breit zu fassen, wie er in der Wirklichkeit ist, also über die subjektivistisch-moralistische Enge von Kant und Fichte hinauszugehen. Die polemische Seite dieses Hinausgehens haben wir bereits ausführlich betrachtet. Wenn wir nun an die ökonomischen Anschauungen Hegels in der Jenaer Periode herantreten, so fällt uns sofort auf, daß er die Sphäre der menschlichen Arbeit, die Sphäre der ökonomischen Tätigkeit als die Grundlage, als den Anfang der praktischen Philosophie betrachtet. Im „System der Sittlichkeit" leitet Hegel die Analyse der ökonomischen Kategorien so ein: „In dieser ganzen ... Potenz fängt erst die durchgängige Idealität an, und die wahrhaften Potenzen der praktischen Intelligenzen."[1] In den Vorlesungen von 1805/06 erhält dieser Gedanke eine noch reifere Form. Hegel sagt dort über das Werkzeug: „Darum macht der Mensch Werkzeuge, weil er vernünftig ist und dies ist die erste Äußerung seines *Willens*; dieser Wille ist noch der abstrakte Wille – Stolz der Völker auf ihr Werkzeug."[2] Der „reine Wille" ist bekanntlich die zentrale Kategorie der Kant-Fichteschen Ethik. Wenn also Hegel im Werkzeug die erste Äußerung des menschlichen Willens sieht, so stellt er Kant und Fichte eine grundlegend entgegengesetzte Konzeption vom Willen und seiner Beziehung zur Wirklichkeit gegenüber: die Konzeption der konkreten Totalität der Tätigkeit des Menschen in der wirklichen Gesellschaft. Und wenn er hier diese Willensäußerung abstrakt nennt, so bedeutet dies so viel, daß er von hier aus zu den komplizierteren und umfassenderen Problemen der Gesellschaft, zur gesellschaftlichen Arbeitsteilung usw. aufsteigen will, daß er in der Gesamtheit dieser menschlichen Tätigkeiten ihre Konkretheit erblickt.

[1] Lasson: S. 436.
[2] Realphilosophie, Bd. II, S. 197.

Hegel ist, wie wir wissen, ökonomisch ein Anhänger von Adam Smith. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß er in der Behandlung aller wichtigen Probleme der Ökonomie auf der Höhe von Smith stehen würde; insbesondere nicht, daß er eine Einsicht in jene komplizierte Dialektik der „esoterischen" Probleme der Smithschen Ökonomie erlangt hätte, die Marx in seinen „Theorien über den Mehrwert" aufdeckt. Die hier zutage tretenden Widersprüche in den grundlegenden Kategorien der kapitalistischen Ökonomie bleiben ihm unbekannt. Dafür aber treibt er die Widersprüche, die in bestimmten Kategorien der Smithschen Ökonomie objektiv enthalten sind, zu einer Höhe der dialektischen Bewußtheit, die weit über Smiths Horizont liegt.

Hegel legt seine ökonomischen Anschauungen zuerst im „System der Sittlichkeit" nieder. Diese Schrift bedeutet den Gipfelpunkt seines Experimentierens mit dem Schellingschen Begriffssystem. Dadurch bekommen seine Ausführungen in diesem Werk nicht nur einen überkomplizierten, unnütz konstruierten, überladenen Charakter, sondern die statische Darstellungsweise ist oft ein Hindernis für die Entfaltung der den Gedanken selbst innewohnenden Dialektik. Auf einer viel höheren Stufe der Reife und Eigenart stehen der Aufsatz über das Naturrecht und die unser Gebiet betreffenden Ausführungen aus den Vorlesungen von 1803/04 und insbesondere von 1805/06. Die letzteren repräsentieren die reifste Form der Hegelschen Ökonomie in Jena vor der „Phänomenologie", den Versuch, von den einfachsten Kategorien der Arbeit bis zu den Fragen von Religion und Philosophie dialektisch-systematisch aufzusteigen. Wir werden also, wo es nur möglich, Hegels Anschauungen in dieser reifsten Form darstellen und kritisieren. Selbstverständlich steht die „Phänomenologie" auf einer noch viel höheren Stufe der Reife und Klarheit. Aber die besondere Fragestellung dieses Werkes hat auf die Methode, die Gruppierung der Probleme usw. einen ganz tiefgehenden Einfluß, über den wir später ausführlich sprechen werden, der es jedoch schwer macht, für eine Darlegung in unserem jetzigen Sinne Stellen aus diesem Werk heranzuziehen.

Da die Literatur über Hegel mit sehr wenigen Ausnahmen die ökonomische Seite seiner Gesellschaftsphilosophie vollständig ignoriert hat, da sogar jene bürgerlichen Schriftsteller, die vor dem Faktum, daß Hegel sich eingehend mit Ökonomie beschäftigt hat, die Augen nicht schlossen, der Bedeutung der Hegelschen Ökonomie gegenüber ganz blind waren, ist es unseres Erachtens unbedingt notwendig, zuerst mit einer *Darlegung* der ökonomischen Anschauungen Hegels zu beginnen. Marx hat in seinen von uns zitierten Aussprüchen sowohl die Bedeutung wie die Schranken der Hegelschen Ökonomie klar und richtig aufgezeigt. Seine Darlegungen setzen jedoch die Kenntnis dieser Anschauungen voraus; gerade das Verständnis für die Richtigkeit der Marxschen Kritik an der Hegelschen Öko-

nomie erfordert also, daß wir mit ihrer Darstellung beginnen und dann erst an ihre Kritik herangehen.

Schon bei den ersten, primitivsten Versuchen Hegels zur Systematisierung der ökonomischen Kategorien fällt es auf, daß deren Gruppierung bei ihm nicht nur die Form der dialektischen Triade hat, sondern daß auch der Zusammenhang der zu einer Gruppe vereinigten ökonomischen Kategorien die Hegelsche Form des Schlusses annimmt. So beginnt er seine Darlegungen im „System der Sittlichkeit" mit der Triade: Bedürfnis, Arbeit und Genuß, um von ihr zu der anderen, höheren Seite desselben Zusammenhanges, zu der Triade: Besitzergreifung, Tätigkeit der Arbeit selbst und Besitz des Produkts fortzuschreiten[1]. Von der Hegelschen Bestimmung der Arbeit als einer zweckmäßigen Vernichtung des Objekts, so wie es der Mensch ursprünglich vorfindet, haben wir bereits in einem anderen Zusammenhang gesprochen und Hegels diesbezügliche Bestimmungen ausführlich zitiert (S. 214). In den Vorlesungen von 1805/06 kommen beide Seiten dieser Frage, sowohl die inhaltliche (Beziehung des Menschen in der Arbeit zum Gegenstand), wie die formelle (die Dialektik der Schlußform als Dialektik der Wirklichkeit selbst) viel klarer zum Ausdruck. Hegel sagt hier: „Bestimmung des Gegenstandes. Er ist also Inhalt, Unterschied und zwar des Schlusses, Einzelheit und Allgemeinheit und eine Mitte derselben. Aber α) er ist *seiend*, unmittelbar; seine Mitte ist Dingheit, tote Allgemeinheit, *Anderssein* und β) seine Extreme sind *Besonderheit*, *Bestimmtheit* und Individualität. Insofern es das Andere ist, ist seine Tätigkeit die des Ich; es hat keine eigne; dies Extrem fällt außer ihm. Als Dingheit ist es Passivität, Mitteilung dieser Tätigkeit, hat als Flüssiges sie aber als Fremdes in ihm. Sein anderes Extrem ist der Gegensatz (die Besonderheit) dieses seines Seins und der Tätigkeit. Es ist *passiv*; es ist für Anderes, berührt dasselbe, ist (Säure) überhaupt Aufzureibendes. Dies ist *sein* Sein, aber zugleich tätige Gestalt gegen es, Mitteilung *des Andern*. Umgekehrtes Verhältnis: nach einer Seite ist die Tätigkeit nur ein Mitgeteiltes und es die Mitteilung, das rein Aufnehmende, nach der anderen ist es tätig gegen andres. (Der befriedigte Trieb ist die *aufgehobne Arbeit* des Ich; dies ist dieser Gegenstand, der an seiner Statt arbeitet. Arbeit ist das diesseitige Sich-zum-*Dinge*-Machen. Die Entzweiung des Triebseienden Ich ist eben dies Sich-zum-Gegenstande-Machen. (Begierde muß immer von vorne anfangen, sie kommt nicht dazu, die Arbeit von sich abzutrennen.) Der Trieb aber ist die Einheit des Ich als eines zum Dinge gemachten. Die bloße Tätigkeit ist *reine* Vermittlung, Bewegung; die bloße Befriedigung der Begierde ist reines Vernichten des Gegenstandes."[2]

[1] Lasson: S. 418f., 421.
[2] Realphilosophie Bd. II, S. 197.

Die dialektische Bewegung, die Hegel hier aufzuzeigen versucht, ist eine doppelte: der Gegenstand der Arbeit, der eigentlich in der Arbeit und durch die Arbeit erst für den Menschen zum wirlichen Gegenstand wird, behält einerseits den Charakter, den er an sich hat. Es ist in der Hegelschen Auffassung der Arbeit eines der für die Dialektik wichtigsten Momente, daß gerade hier das aktive Prinzip (im deutschen Idealismus: der Gedanke, der Begriff) die Wirklichkeit, so wie sie ist, respektieren lernen muß. Im Gegenstand der Arbeit wirken unabänderliche Naturgesetzlichkeiten, die Arbeit kann nur auf der Grundlage ihrer Kenntnis, ihrer Anerkennung stattfinden und fruchtbar werden. Andererseits wird der Gegenstand durch die Arbeit ein anderer; nach der Hegelschen Terminologie wird die Form seiner Gegenständlichkeit vernichtet, er erhält durch die Arbeit eine neue. Diese Formwandlung ist das Resultat der Arbeit in dem ihr fremden eigengesetzlichen Material. Zugleich jedoch kann diese Umwandlung nur stattfinden, wenn sie den Eigengesetzlichkeiten des Gegenstandes entspricht.

Dieser Dialektik im Objekt entspricht eine Dialektik im Subjekt. In der Arbeit entfremdet sich der Mensch von sich selbst, er wird, wie Hegel sagt, „sich zum Dinge". Darin drückt sich die objektive Eigengesetzlichkeit der Arbeit aus, die von den Wünschen und Neigungen des Individuums unabhängig ist, ihnen fremd und objektiv gegenübersteht. Durch die Arbeit entsteht im Menschen selbst etwas Allgemeines. Gleichzeitig bedeutet die Arbeit das Verlassen der Unmittelbarkeit, den Bruch mit dem bloß naturhaften, triebhaften Leben des Menschen. Die *unmittelbare* Bedürfnisbefriedigung bedeutet auf der einen Seite eine einfache Vernichtung des Gegenstandes und nicht die Umwandlung seiner Form, auf der anderen Seite setzt sie infolge ihrer Unmittelbarkeit immer an derselben Stelle ein: es gibt keine Entwicklung in ihr. Erst dadurch, daß der Mensch zwischen seine Begierde und ihre Erfüllung die Arbeit einschaltet, erst dadurch, daß er mit der naturhaften Unmittelbarkeit bricht, *wird* er nach Hegel zum Menschen.

Diese Menschwerdung des Menschen wird in den einleitenden Betrachtungen der Vorlesungen von 1805/06 breit und ausführlich behandelt. Die idealistischen Vorurteile Hegels kommen darin zum Vorschein, daß er das Erwachen der rein geistigen Fähigkeit des Menschen, den Übergang von dem traumhaften Zustand, von der „Nacht" des Naturhaften zur ersten Begriffsbildung, zur Namengebung und zur Sprache an sich unabhängig von der Arbeit darstellt und die eigentliche Betrachtung über die Arbeit auf eine höhere Stufe setzt, auf der die Fähigkeiten im Menschen schon ausgebildet sind. Einzelne Bemerkungen Hegels zeigen aber, daß er von der Wechselwirkung, die hier vorhanden ist, wenigstens Ahnungen hat. So spricht er darüber, wie mit der Entstehung der Sprache zugleich Ich und Gegenstand entstehen. Er fügt aber in einer Randbemerkung hinzu: „Wie

wird nun diese ihre Notwendigkeit oder ihre Befestigung, so daß Ich ihr *Sein* wird, oder das Ich, das ihr *Wesen* ist, zu ihrem Sein werde? Denn Sein ist das *Feste*, Gegenständliche; Ich ist die Form der reinen Unruhe, Bewegung oder Nacht des Verschwindens. Oder: Ich ist im Namen *seiend*, (*allgemein*) unmittelbar; jetzt durch Vermittlung muß es durch sich werden. Seine Unruhe muß *das* Sichbefestigen, die sich als Unruhe, sich als reine Bewegung aufhebende Bewegung werden. Dies ist die *Arbeit*. Seine *Unruhe* wird *Gegenstand* als befestigte Vielheit, als Ordnung. Die Unruhe wird *Ordnung*, eben dadurch, daß sie Gegenstand wird."[1]

Die entscheidende Bedeutung der Arbeit in der Menschheitsentwicklung kommt bei Hegel dort am plastischsten zum Vorschein, wo er seine „Robinsonade" schreibt, nämlich den Übergang zu der eigentlichen zivilisierten Gesellschaft. Hegels Stellung zum sogenannten Naturzustand der Menschheit ist ganz frei von jenen — positiven oder negativen — moralischen Urteilen, mit denen dieser Naturzustand sehr oft in der Aufklärungsliteratur behandelt wurde. Seine Konzeption steht der von Hobbes am nächsten. In seinen Thesen zur Habilitation drückt er seinen Gedanken prägnant und paradox aus: „Der Naturstand ist nicht ungerecht, und gerade deshalb muß man aus ihm herausgehen."[2]

Aus der Ausführung dieses Gedankens entsteht nun schon im „System der Sittlichkeit" die Hegelsche „Robinsonade" von „Herrschaft und Knechtschaft". Diese wird nun an entscheidender Stelle in die „Phänomenologie des Geistes" aufgenommen und bleibt von nun an ein ständiger Bestandteil des Hegelschen Systems[3].

Betrachten wir diesen Übergang vom Naturzustand zur Gesellschaft in seiner entwickeltesten Form, in der „Phänomenologie des Geistes". Den Ausgangspunkt bildet das Hobbessche bellum omnium contra omnes, die gegenseitige Vernichtung der Menschen im Naturzustand; wie Hegel sagt: ein Aufheben ohne Aufbewahren. Durch die Unterwerfung der einen unter die Botmäßigkeit der anderen entsteht nun der Zustand von Herrschaft und Knechtschaft. Dies enthält noch nichts Neues oder Interessantes. Wichtig ist, wie nun Hegel die Beziehung des Herrn und des Knechts zueinander und zu den Dingen betrachtet. Er gibt darüber folgende sehr interessante Analyse. „Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dies Sein aber die Macht über den Anderen ist, so hat er in diesem Schlusse diesen Anderen unter sich. Ebenso bezieht sich der Herr *mittelbar durch den Knecht auf das Ding*; der Knecht bezieht sich als Selbstbewußtsein überhaupt

[1] Ebd., S. 185.
[2] Erste Druckschriften, S. 405.
[3] Lasson: S. 442ff. Werke, Bd. II, S. 140ff. Enzyklopädie, § 433ff.

auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbständig für ihn, und er kann darum durch sein Negieren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er *bearbeitet* es nur. Dem Herrn dagegen *wird* durch diese Vermittlung die *unmittelbare* Beziehung als die reine Negation desselben, oder der *Genuß*; was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden, und im Genusse sich zu befriedigen. Der Begierde gelang dies nicht wegen der Selbständigkeit des Dinges; der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbständigkeit des Dinges zusammen und genießt es rein; die Seite der Selbständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet."[1]

Gerade diese unbeschränkte Herrschaft, diese ganz einseitige und ungleiche Beziehung bringt die interessante Verkehrung der Verhältnisse hervor, macht aus dem Herrn eine folgenlose Episode in der Entwicklung des Geistes, während die fruchtbaren Momente der Menschheitsentwicklung an das Bewußtsein des Knechts anknüpfen. „Die *Wahrheit* des selbständigen Bewußtseins ist demnach das *knechtische Bewußtsein* ... Durch die Arbeit kommt es ... zu sich selbst. In dem Momente, welches der Begierde im Bewußtsein des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewußtsein zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu sein, in dem das Ding darin seine Selbständigkeit behält. Die Begierde hat sich das reine Negieren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die *gegenständliche* Seite oder das *Bestehen*. Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben, und zu einem *Bleibenden*; weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat. Diese *negative* Mitte oder das formierende *Tun* ist zugleich die *Einzelheit* oder das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins, *als seiner selbst*."[2]

Wir wissen aus der Geschichtsphilosophie Hegels, daß die Einzelheit das höhere Prinzip der neuen Zeit gegenüber der Antike ist. Hegel, der in seiner Jugend die Sklaverei in der Antike vollständig übersehen hat und sich nur mit den politischen Menschen, mit dem nichtarbeitenden Freien der Städterepubliken beschäftigte, kommt hier durch die Dialektik der Arbeit zu der Erkenntnis, daß der große Weg der Menschheitsentwicklung, das Menschwerden des Menschen, das Gesellschaftlichwerden des Natur-

[1] Werke, Bd. II, S. 146.
[2] Ebd., S. 147ff.

zustandes nur über die Arbeit geht, nur über jene Beziehung zu den Dingen, in denen deren Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit zum Ausdruck kommt, durch die die Dinge den Menschen bei Strafe seines Untergangs zwingen, sie zu erkennen, d. h. die Organe seiner Erkenntnis auszubilden; nur durch die Arbeit wird der Mensch zum Menschen. Der reine Genuß des Herrn, der zwischen sich und die Dinge die Arbeit des Knechts schiebt, verurteilt ihn zur Fruchtlosigkeit, erhebt in der Dialektik der Weltgeschichte das Bewußtsein des Knechtes über das seine. Hegel sieht in der „Phänomenologie" schon klar, daß die Arbeit des Menschen eine Sklavenarbeit ist, mit allen Nachteilen, die die Sklaverei für die Entwicklung des Bewußtseins hat. Aber trotz alledem geht der große Weg der Bewußtseinsentwicklung in der „Phänomenologie" durch das Bewußtsein des Knechts und nicht durch das des Herrn. In dieser Dialektik der Arbeit entsteht nach der Hegelschen Auffassung das wirkliche Selbstbewußtsein, die phänomenologische Form für die Auflösung der Antike. Die „Gestalten des Bewußtseins", in denen sich diese Auflösung verkörpert: Stoizismus, Skeptizismus und unglückliches Bewußtsein (entstehendes Christentum) entspringen in Hegels Darstellung ausnahmslos aus der phänomenologischen Dialektik des knechtischen Bewußtseins.

Die Hegelsche Darstellung der Arbeit hat schon gezeigt, daß die Tatsache der Arbeit selbst eine Erhebung ins Allgemeine gegenüber der Unmittelbarkeit des Naturhaften bedeutet. Indem Hegel die Bestimmungen der Arbeit untersucht, entsteht bei ihm eine dialektische Entwicklung, bei der die technische und die gesellschaftliche Vervollkommnung der Arbeit eine einander gegenseitig fördernde Wechselwirkung zeigen. Einerseits entwickelt Hegel aus der Dialektik der Arbeit die Entstehung des Werkzeugs; aus der Benutzung der Naturgesetzlichkeit in der Arbeit des Menschen mit dem Werkzeug arbeitet er jene Übergänge heraus, die an einem dialektischen Knotenpunkt in den Begriff der Maschine umschlagen. Anderseits, aber untrennbar von dieser Entwicklung, zeigt Hegel, wie die allgemeinen, d. h. gesellschaftlichen Bestimmungen der Arbeit zu einer immer komplizierteren gesellschaftlichen Arbeitsteilung, einer immer größeren Spezialisierung der einzelnen Arbeiten, einer immer größeren Entfernung der einzelnen Arbeit von der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung des einzelnen führen. Diese beiden Gedankengänge sind, wie wir bereits hervorgehoben haben, eng miteinander verknüpft. Als Schüler von Adam Smith weiß Hegel sehr genau, daß die technische Vervollkommnung der Arbeit eine hochentwickelte gesellschaftliche Arbeitsteilung voraussetzt, zugleich ist er sich darüber im klaren, daß die Vervollkommnung der Werkzeuge, die Entstehung der Maschinerie ihrerseits zur Weiterentwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung beiträgt.

Die Darstellung dieses Überganges finden wir in allen Schriften Hegels, die sich mit ökonomischen Fragen beschäftigen. Wir zitieren hier einen Teil dieser Entwicklung in ihrer reifsten Form, die sie in den Vorlesungen 1805/06 erhielt: „*Das Dasein*, der Umfang der natürlichen Bedürfnisse, ist im Elemente des Seins überhaupt eine *Menge* von Bedürfnissen; die Dinge, die zu ihrer Befriedigung dienen, *werden verarbeitet*, *ihre allgemeine innre* Möglichkeit als äußre, als *Form* gesetzt. Dies Verarbeiten aber ist selbst ein Vielfaches; es ist das *Sich-zum-Dinge-machen des Bewußtseins*. Aber im Elemente der Allgemeinheit ist es so, daß es ein abstraktes Arbeiten wird. Die Bedürfnisse sind viele; diese Vielheit in Ich aufnehmen, arbeiten, ist die *Abstraktion* der *allgemeinen* Bilder, aber ein sichbewegendes Bilden. Das *fürsichseiende* Ich *ist Abstraktes*; es ist zwar arbeitend, aber seine Arbeit ist ein ebenso Abstraktes. Das Bedürfnis überhaupt wird *analysiert* in seine vielen Seiten; das *Abstrakte* in seiner Bewegung ist das Fürsichsein, das Tun, Arbeiten. Weil nur für das *Bedürfnis als abstraktes Fürsichsein gearbeitet wird, so wird auch nur abstrakt gearbeitet*. Dies ist der Begriff, die Wahrheit der Begierde, die hier existiert. Wie sein Begriff ist, so seine Arbeiten. Befriedigung aller der Bedürfnisse des Einzelnen ist nicht, wie er sich zum Gegenstande in seinem Dasein wird, das von ihm hervorgebracht ist. *Allgemeine* Arbeit ist so *Teilung* der Arbeit, Ersparnis; zehn können soviel Stecknadeln machen als hundert. Jeder Einzelne also, weil er hier Einzelner ist, arbeitet für *ein* Bedürfnis. Der Inhalt seiner Arbeit geht über *sein* Bedürfnis hinaus; er arbeitet für die Bedürfnisse Vieler, und so tut es jeder. Jeder befriedigt also die Bedürfnisse Vieler, und die Befriedigung seiner vielen besonderen Bedürfnisse ist die Arbeit vieler Anderer."[1]

Aus dieser Dialektik des Allgemeinwerdens der Arbeit leitet Hegel auch den technischen Fortschritt ab. Seine Darlegungen über Werkzeug und Maschine sind in dieser Hinsicht naturgemäß bis in die Details von Adam Smith bestimmt. Die damalige deutsche Wirklichkeit, besonders jener Teile Deutschlands, die Hegel aus eigener Anschauung kennen konnte, bot ihm ja keinerlei Grundlage für solche ökonomischen Erkenntnisse. In diesen Fragen ist er fast ausschließlich an seine literarische Kenntnis Englands und der englischen Ökonomie gebunden. Was er aus Eignem hinzutut, ist die Erhebung der in den ökonomischen Gegenständen erkannten Dialektik auf ein bewußtes philosophisches Niveau.

Die doppelte Bewegung, die sich nach Hegel im Menschen und im Arbeitsgegenstand und Arbeitsinstrument vollzieht, ist einerseits die immer stärkere Teilung der Arbeit, ihr immer stärkeres Abstraktwerden, andererseits das immer tiefere Erkennen der Naturgesetze, das Arbeiten-

[1] Realphilosophie, Bd. II, S. 214f. Vgl. auch Lasson: S. 433f. und Realphilosophie, Bd. I, S. 236ff.

lassen der Natur für den Menschen. Hegel hebt immer sehr energisch den Zusammenhang zwischen der Arbeitsteilung, sowie der in ihr verwandelten menschlichen Arbeit und dem technischen Fortschritt hervor. Er zeigt z. B. die Notwendigkeit der Maschine folgendermaßen: „Sein (des Menschen, G. L.) Arbeiten selbst wird ganz *mechanisch* oder gehört einer einfachen Bestimmtheit an; aber je abstrakter sie wird, desto mehr ist er nur die abstrakte Tätigkeit, und dadurch ist er imstande, sich aus der Arbeit herauszuziehen und an die Stelle seiner Tätigkeit die der äußern Natur zu substituieren. Er braucht bloße Bewegung und diese findet er in der äußeren Natur, oder die reine Bewegung ist eben das Verhältnis der abstrakten Formen des Raums und der Zeit — die abstrakte äußere Tätigkeit, die *Maschine*."[1]

Hegel ist aber nicht nur als Ökonom, sondern auch als kritischer Humanist der Schüler von Adam Smith und von dessen Lehrer, Ferguson. Das heißt, er stellt einerseits diese Entwicklung objektiv dar, ist bestrebt, ihre subjektive und objektive Dialektik möglichst vollständig zu ergründen, sieht in dieser Bewegung nicht nur eine abstrakte Notwendigkeit, sondern auch die notwendige Bewegung des menschlichen Fortschritts. Andererseits schließt er nicht seine Augen vor den zerstörenden Wirkungen, die die kapitalistische Arbeitsteilung, die Entwicklung der Maschinerie in der menschlichen Arbeit, im menschlichen Leben notwendig hervorbringen. Er stellt aber diese Züge der kapitalistischen Arbeitsteilung nicht — wie die ökonomischen Romantiker — als „schlechte Seiten" des Kapitalismus dar, die ausgebessert oder beseitigt werden müssen, um zu einem „fehlerlosen" Kapitalismus zu gelangen. Er sieht, im Gegenteil, vollständig klar den notwendigen dialektischen Zusammenhang dieser Seiten der kapitalistischen Arbeitsteilung mit ihrer ökonomischen und gesellschaftlichen Fortschrittlichkeit.

In den Vorlesungen von 1803/04 spricht Hegel ebenfalls von der Bewegung zur Allgemeinheit, die durch die Arbeitsteilung, durch Werkzeug und Maschine vor sich geht. Er zeigt zuerst den dialektischen Prozeß: wie in der Gesellschaft die Erfindungsgabe des Einzelnen zur Erhöhung des allgemeinen Niveaus, zur Höherentwicklung der Allgemeinheit der Arbeit führt: „Gegen die allgemeine Geschicklichkeit setzt *sich der Einzelne als ein Besonderes*, scheidet sich davon ab und macht sich geschickter als die Anderen, erfindet tauglichere Werkzeuge; aber was an seiner besonderen Geschicklichkeit ein wahrhaft Allgemeines ist, ist die *Erfindung* eines Allgemeinen; und die *Anderen erlernen es*, heben seine Besonderheit auf, und sie wird unmittelbar allgemeines Gut." Im Werkzeug wird so die Tätigkeit des Menschen zu etwas Allgemeinem und Formalem, aber „es bleibt seine

[1] Ebd., S. 215.

Tätigkeit". Eine qualitative Änderung tritt erst mit der Maschine ein. Hegel schildert nun die Rückwirkung der Maschine auf die menschliche Arbeit: „In der *Maschine* hebt der Mensch selbst diese seine formale Tätigkeit auf und läßt sie ganz für ihn arbeiten. Aber jener Betrug, den er gegen die Natur ausübt und mit dem er innerhalb ihrer Einzelheit stehenbleibt, rächt sich gegen ihn selbst; was er ihr abgewinnt, je mehr er sie unterjocht, desto niedriger wird er selbst. Indem er die Natur durch mancherlei Maschinen bearbeiten läßt, so hebt er die Notwendigkeit seines Arbeitens nicht auf, sondern schiebt es nur hinaus, entfernt es von der Natur, und richtet sich nicht lebendig auf sie als eine lebendige; sondern es entflieht diese negative Lebendigkeit, und das Arbeiten, das ihm übrigbleibt, wird selbst *maschinenmäßiger*; er *vermindert* sie nur fürs Ganze, aber nicht für den Einzelnen, sondern vergrößert sie vielmehr, denn je maschinenmäßiger die Arbeit wird, desto weniger Wert hat sie, und desto mehr muß er auf diese Weise arbeiten."[1]

Diese Betrachtungen Hegels stellen eine für diese Zeit – und insbesondere für einen Deutschen – außerordentliche Höhe der Einsicht in die Bewegung des Kapitalismus dar. Daß Hegel den Kapitalismus als einzig mögliche Gesellschaftsform ansah, daß der also die Funktion der Maschine innerhalb der kapitalistischen Arbeitsteilung mit ihrer Funktion überhaupt identifizierte, kann unmöglich gegen ihn als Vorwurf erhoben werden. Im Gegenteil, es muß betont werden, daß Hegel hier denselben großzügigen, umfassenden Blick zeigte, den wir bei den ökonomischen Klassikern, bei Smith und Ricardo sehen können: Er sieht die Fortschrittlichkeit in der Gesamtbewegung der Entwicklung der Produktivkräfte durch den Kapitalismus, durch die kapitalistische Arbeitsteilung, und er sieht zugleich die mit ihr notwendig verknüpfte Entmenschlichung des Lebens des Arbeiters. Er sieht dies als unvermeidlich an und steht als Denker zu hoch, um darüber in romantische Lamentationen auszubrechen; andererseits ist er als Denker viel zu ernst und aufrichtig, um irgendeine Seite dieses Zusammenhanges zu verschweigen oder auch nur in der Darstellung abzuschwächen.

Dies zeigt sich mit besonderer Klarheit dort, wo er aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung des Kapitalismus, aus der Höherentwicklung der Produktivkräfte in ihr und durch sie die notwendige Verelendung großer Massen des Volkes ableitet. Die ökonomische Grundlage in diesem Prozeß hat Hegel bereits am Schluß seiner soeben zitierten Darlegungen angedeutet. Er zeigt diesen Prozeß in den Vorlesungen von 1805/06 noch deutlicher: „Aber ebenso wird er durch die Abstraktion der Arbeit *mechanischer*, abgestumpfter, geistloser. Das Geistige, dies erfüllte selbstbewußte Leben wird ein leeres Tun. Die Kraft des Selbst besteht in dem reichen Umfassen; diese

[1] Realphilosophie, Bd. I, S. 237.

geht verloren. Er kann einige Arbeit als Maschine freilassen; um so formaler wird sein eigenes Tun. Sein stumpfes Arbeiten beschränkt ihn auf einen Punkt, und die Arbeit ist um so vollkommener, je einseitiger sie ist ... Ebenso unablässig ist das Ringen nach Vereinfachung der Arbeit, Erfindung anderer Maschinen usf. – Die Geschicklichkeit des Einzelnen ist die Möglichkeit der Erhaltung seiner Existenz. Diese ist der völligen Verwicklung des Zufalls des Ganzen unterworfen. Es werden also eine Menge zu den ganz abstumpfenden, ungesunden und unsichern und die Geschicklichkeit beschränkenden Fabrik-, Manufaktur-Arbeiten, Bergwerken usf. verdammt, und Zweige der Industrie, die eine große Klasse Menschen erhielten, versiegen auf einmal wegen der Mode oder Wohlfeilerwerdens durch Erfindungen in anderen Ländern usf. und diese ganze Menge ist der Armut, die sich nicht helfen kann, preisgegeben. Der Gegensatz großen Reichtums und großer Armut tritt auf – der Armut, der es unmöglich wird, etwas vor sich zu bringen."[1] Hegel faßt diese seine Erkenntnis in einem anderen Kontext sehr prägnant, fast epigrammatisch zusammen: „Fabriken, Manufakturen gründen gerade auf das Elend einer Klasse ihr Bestehen."[2]

Hegel spricht hier gesellschaftliche Zusammenhänge mit derselben rücksichtslosen Aufrichtigkeit und Unerschrockenheit aus, die die großen Klassiker der politischen Ökonomie charakterisiert. Die in Deutschland fast unwahrscheinlich scheinende Höhe dieser Einsichten wird dadurch nicht beeinträchtigt, daß bei ihm zuweilen Illusionen darüber auftauchen, als ob die Regierung, der Staat in diese Notwendigkeit eingreifen könnte. Denn diese idealistische Illusion ist bei Hegel immer wieder mit einer sehr nüchternen Einsicht in die Schranken der Möglichkeiten des staatlichen Eingriffs gepaart. Er steht zudem, wie wir bereits wissen, in scharfer Opposition gegen jede Theorie der übermäßigen staatlichen Regulierung des ökonomischen und gesellschaftlichen Lebens. Er hat allerdings die Illusion, daß die Tätigkeit des Staates, der Regierung, die Gegensätze von Reichtum und Armut stellenweise mildern könnte, vor allem aber, daß sie imstande wäre, das Ganze der bürgerlichen Gesellschaft trotz dieser Gegensätze „gesund" zu erhalten. Wir können von diesen Illusionen Hegels ein deutliches Bild erhalten, wenn wir eine seiner Betrachtungen aus dem „System der Sittlichkeit" anführen: „Dieser Ungleichheit und ihrer und der allgemeinen Zerstörung hat die Regierung aufs höchste entgegenzuarbeiten. Unmittelbar vermag sie diese äußerlich durch Erschwerung des hohen Gewinns, und wenn sie einen Teil dieses Standes zur mechanischen und Fabriksarbeit aufopfert und ihn der Roheit überläßt, so muß sie das Ganze schlechthin in der ihm möglichen Lebendigkeit erhalten. Dies aber ge-

[1] Realphilosophie, Bd. II, S. 232. Vgl. auch Lasson: S. 491f.

[2] Ebd., S. 257.

schieht am notwendigsten oder vielmehr unmittelbar durch die Konstitution des Standes in sich."[1]

Diese Mischung von tiefer und richtiger Einsicht in die Widersprüchlichkeit der kapitalistischen Entwicklung und naiver Illusionen in bezug auf mögliche staatliche und gesellschaftliche Gegenwirkungen charakterisiert von nun an die ganze Entwicklung Hegels. In der „Rechtsphilosophie" formuliert Hegel die von uns hier angeführten Gedankengänge dem Wesen der Sache nach in derselben Weise, nur auf einer noch höheren Stufe der Abstraktion. Und seine Illusionen behalten auch denselben Charakter, nur daß er jetzt auch in Auswanderung und Kolonisation einen möglichen Weg zum Gesunderhalten der kapitalistischen Gesellschaft erblickt. Er sagt dort: „Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern."[2]

So wird in Hegels Augen die kapitalistische Gesellschaft zu einem objektiven, sich selbst eigengesetzlich bewegenden Ganzen. Im „System der Sittlichkeit" sagt Hegel über den ökonomischen Zusammenhang der Gesellschaft (in seiner Sprache: über das System der Bedürfnisse) folgendes: „In diesem System erscheint also das Regierende als das bewußtlose, blinde Ganze der Bedürfnisse und der Arten ihrer Befriedigungen ... Dieses Ganze liegt nicht außer der Möglichkeit des Erkennens, in den großen, in Masse betrachteten Verhältnissen ... Es geschieht von selbst durch die Natur, daß sich das richtige Gleichgewicht teils unter unbedeutendem Schwanken erhält, teils wenn es durch äußere Umstände gestört ist, durch größeres Schwanken sich wieder herstellt."[3] Hegel sieht also, wie Smith, die kapitalistische Ökonomie als ein sich aus eigener Dynamik bewegendes System, das seine Störungen selbst aufhebt. Daß er (1801) diese Störungen noch als durch „äußere Umstände" hervorgerufen und nicht als Krisen ansieht, die aus der Dialektik der kapitalistischen Entwicklung entstehen, ist eine Selbstverständlichkeit.

In dieser Selbstbewegung eines Systems von menschlichen Tätigkeiten, von Gegenständen, die diese Tätigkeit bewegen und ihrerseits durch sie bewegt werden, bekommt der von uns bereits hervorgehobene neue Hegelsche Begriff der „Entäußerung" eine konkrete Gestalt. In den Vorlesungen von 1803/04 charakterisiert Hegel die Selbstbewegung dieses Systems von Menschen und Dingen wie folgt: „*Diese mannigfachen* Arbeiten der Bedürfnisse als Dinge müssen ebenso ihren Begriff, ihre Abstraktion realisieren;

[1] Lasson: S. 492.
[2] Rechtsphilosophie, § 245, Ausgabe Lasson, Leipzig 1911, S. 189.
[3] Lasson: S. 489.

ihr allgemeiner Begriff muß ebenso ein Ding sein, wie sie, das aber als Allgemeines alle vorstellt. Das *Geld* ist dieser materielle, existierende Begriff, die Form der Einheit oder der Möglichkeit aller Dinge des Bedürfnisses. Das Bedürfnis und die Arbeit in diese Allgemeinheit erhoben, bildet so für sich in einem großen Volk ein ungeheures System von Gemeinschaftlichkeit und gegenseitiger Abhängigkeit, ein sich in sich bewegendes Leben des Toten, das in seiner Bewegung blind und elementarisch sich hin und her bewegt, und als ein wildes Tier einer beständigen strengen Beherrschung und Bezähmung bedarf."[1]

Dieses „sich in sich bewegende Leben des Toten" ist die neue Form der „Positivität" bei Hegel: die „Entäußerung". Die Arbeit macht bei Hegel nicht nur den Menschen zum Menschen, sie läßt nicht nur die Gesellschaft in ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit und einheitlichen Systematik entstehen, sondern sie macht zugleich die Welt des Menschen zu einer ihm „entäußerten", „entfremdeten" Welt. Hier, wo wir die Hegelsche Konzeption der „Entäußerung" in ihrem Originalmaterial, in den ökonomischen Zusammenhängen beobachten können, ist der Doppelcharakter der „Entäußerung" besonders deutlich sichtbar. Während die alte Konzeption der „Positivität" einseitig und starr die tote und fremde Seite dieser Zusammenhänge betont hat, kommt in der Entäußerung die Überzeugung Hegels zum Ausdruck, daß diese Welt der Ökonomie, die den Menschen beherrscht, der der Einzelne machtlos ausgeliefert ist, zugleich ihrem Wesen nach in untrennbarer Weise das Produkt des Menschen selbst ist. In dieser Doppelseitigkeit liegt der tiefe und fruchtbare Gedanke der „Entäußerung". Durch diese Doppeltätigkeit konnte diese Konzeption zur Grundlage und zum Mittelpunkt der höchsten Form der Dialektik in der Entwicklung des bürgerlichen Denkens werden.

In dieser Doppelseitigkeit steckt aber zugleich die idealistische Gefahr und Schranke der Hegelschen Philosophie. Hegels große realistische Nüchternheit führt ihn dazu, diese Doppelseitigkeit in der Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Entwicklung festzuhalten, ihre Widersprüche zu einer bewußten Dialektik emporzuheben. Trotz einzelner Illusionen betrachtet er diese Entwicklung viel zu realistisch, um innerhalb des Kapitalismus an eine Zurücknahme der „Entäußerung" auch nur denken zu können. Aber gerade darum wird bei ihm – wie wir dies bei der Behandlung der „Phänomenologie des Geistes" ausführlich sehen werden – der Begriff der „Entäußerung" noch weiter verallgemeinert, um dann in dieser Verallgemeinerung wieder aufgehoben, ins Subjekt zurückgenommen werden zu können. Hegel sieht gesellschaftlich nicht über den Horizont des Kapitalismus hinaus. Seine Gesellschaftslehre kennt dem-

[1] Realphilosophie, Bd. I, S. 239f.

entsprechend keine Utopie. Aber die idealistische Dialektik verwandelt die ganze Menschheitsentwicklung in eine große philosophische Utopie: in den philosophischen Traum von der Rücknahme der Entäußerung ins Subjekt, von der Verwandlung der Substanz in Subjekt.

Hegel stellt diesen Prozeß der Entäußerung in den Vorlesungen von 1805/06 sehr einfach und plastisch dar: „α) Ich mache mich *unmittelbar* zum Dinge, zur Form, die *Sein* ist, in der Arbeit. β) Dieses meines Daseins entäußere ich mich ebenso, mache es zu *einem mir fremden* und *erhalte* mich darin."[1] Diese letzten Betrachtungen Hegels beziehen sich auf den Tausch. Auch in dem vorangegangenen Zitat spielte das Geld schon eine entscheidende Rolle. Wir sind also im Laufe der Untersuchung von Hegels Anschauungen über das Wesen der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Bewegungsgesetze zu den höheren Kategorien der politischen Ökonomie, zu Tausch und Ware, zu Wert, Preis und Geld gelangt.

Auch hier steht Hegel im wesentlichen auf dem Standpunkt der Smithschen Ökonomie. Aber wir wissen aus der Marxschen Kritik an Smith, daß gerade hier die inneren Widersprüche dieses bedeutenden Ökonomen viel offensichtlicher zutage treten als in seinen Darlegungen über Arbeit und Arbeitsteilung. Und selbstverständlich kommt unter solchen Umständen die Abhängigkeit Hegels von Smith in ökonomischer Hinsicht viel unvorteilhafter zum Vorschein als bei der Behandlung von Arbeit und Arbeitsteilung. Eine ökonomische Realität des Kapitalismus, deren selbständiges Beobachten und selbständiges Erforschen Hegel die Möglichkeit gegeben hätte, in der Beurteilung dieser Kategorien kritisch zu Smith zu stehen, gab es im damaligen Deutschland nicht. Hegels Größe besteht ja gerade darin, daß er sich ökonomisch nicht an die Wirklichkeit des zurückgebliebenen Deutschland hält, daß die Grundlinie seiner philosophischen Bearbeitung der ökonomischen Kategorien nicht die ökonomischen Zustände in Deutschland widerspiegelt, sondern der Versuch einer philosophischen Bearbeitung der durch Lektüre gedanklich angeeigneten englischen Zustände ist. Dies hat nun bei den höheren, komplizierteren und in der bürgerlichen Ökonomie notwendig widerspruchsvollen Kategorien zur Folge, daß Hegel teils diesen Widersprüchen sklavisch folgt, ohne ihre Widersprüchlichkeit konkret und inhaltlich zu erkennen, zu durchschauen und dadurch zur Dialektik zu erheben, und daß er teils genötigt ist, sich an ein deutsches Anschauungsmaterial zu wenden und sich dann diesem Material entsprechend auch gedanklich nur auf dem Niveau der ökonomischen Entwicklung des zurückgebliebenen Deutschland zu bewegen.

Diese Lage kommt bei den verschiedensten ökonomischen Betrachtungen Hegels klar zum Vorschein. Am deutlichsten darin, daß er, der die all-

[1] Realphilosophie, Bd. II, S. 217.

gemeine philosophische Bedeutung der industriellen Revolution in England, wie wir gesehen haben, so richtig und dialektisch versteht, bei der realen Beschreibung der ökonomischen Zustände die Zentralfigur der kapitalistischen Entwicklung im Handel, im Kaufmann erblickt. Selbst dort, wo Hegel sehr richtig über die Konzentration des Kapitals spricht, wo er ihre unbedingte Notwendigkeit im kapitalistischen System begreift, erscheint für ihn diese Konzentration als die des Kaufmannskapitals: „Der Reichtum wie jede Masse macht sich zur Kraft. Anhäufung des Reichtums geschieht teils durch Zufall, teils durch die Allgemeinheit durch die Verteilung. Er ist ein anziehender Punkt in einer Art, der seinen Blick über das allgemeine Weitere wirft, er sammelt um sich her – wie eine große Masse die kleinere an sich zieht. Wer da hat, dem wird gegeben. Der Erwerb wird ein *vielseitiges System*, das nach allen Seiten einbringt, die *ein kleineres Geschäft nicht benutzen* kann."[1] Diese Stelle ist ziemlich allgemein gehalten. Aber aus vielen anderen Äußerungen Hegels, insbesondere, was wir später ausführlich untersuchen werden, aus dem Ständeaufbau der Gesellschaft, geht klar hervor, daß, wenn Hegel an Konzentration, an großes Kapital denkt, er stets das Kaufmannskapital meint. So nennt er im „System der Sittlichkeit" den Handel den „höchsten Punkt der Allgemeinheit"[2] im Wirtschaftsleben. Wenn man bedenkt, daß im damaligen Deutschland die größte Industrie, die Leinenweberei, zumeist auf der Grundlage des Verlagssystems organisiert war, so können diese Anschauungen Hegels niemanden überraschen.

Aus diesen Gründen sehen wir bei Hegel viele Schwankungen und Unklarheiten in der Bestimmung der entscheidenden ökonomischen Kategorien, insbesondere in der des Wertes. Das entscheidende Moment in der klassischen Wertlehre, nämlich die Ausbeutung des Arbeiters in der industriellen Produktion, hat Hegel nie begriffen. Darauf bezieht sich vor allem die von uns bereits angeführte Kritik von Marx, daß er nur die positiven und nicht die negativen Seiten der Arbeit aus der klassischen Ökonomie übernimmt. Wir haben gesehen, daß er das soziale Faktum des Gegensatzes zwischen Armut und Reichtum klar sieht und offen ausspricht; diesen Gegensatz haben aber schon vor ihm manche fortgeschrittenen englischen und französischen Publizisten ausgesprochen, ebenfalls ohne von der Arbeitswerttheorie eine Ahnung zu haben.

Diese Unklarheit Hegels spiegelt sich auch in der Bestimmung des Wertbegriffs selbst wider. Er schwankt zwischen seiner Subjektivität und Objektivität hin und her, ohne eine endgültige Entscheidung treffen zu können. So finden wir in den späteren Vorlesungen so subjektivistische Äußerungen,

[1] Ebd., S. 232f.
[2] Lasson: S. 474.

wie „der Wert ist *meine Meinung* von der Sache“[1]. Und dies, nachdem Hegel sowohl im selben Werk wie in früheren Schriften Bestimmungen gegeben hat, aus denen klar hervorgeht, daß er bestrebt ist, den Wert als eine objektive ökonomische Bestimmung zu begreifen. So sagte er schon im „System der Sittlichkeit“, daß das Wesen des Wertes in der Gleichheit eines Dinges mit dem anderen besteht, „die Abstraktion dieser Gleichheit eines Dinges mit anderen, die konkrete Einheit und Recht ist der *Wert;* oder vielmehr ist der Wert selbst die Gleichheit als Abstraktion, das ideale Maß; das wirklich gefundene, empirische Maß aber der *Preis*“[2].

Diese Unklarheiten und Schwankungen, auch die Vermischung der ökonomischen Kategorien mit den juristischen, die wir in diesem Zitat sehen können, und mit der wir uns später ausführlich beschäftigen werden, hindern aber Hegel nicht daran, der Dialektik des Objektiven und Subjektiven, des Allgemeinen und des Besonderen bei allen ökonomischen Kategorien ernsthaft nachzugehen. Dadurch bringt er eine dialektische Bewegtheit in die ökonomischen Kategorien hinein, die bei den ökonomischen Klassikern selbst nur objektiv vorhanden war, nur – um die Hegelsche Terminologie zu gebrauchen – an sich, aber nicht für uns. Erst im genialen Aufsatz des jungen Engels in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ tauchen vierzig Jahre später der dialektische Aufbau und der dialektische Zusammenhang der ökonomischen Kategorien wieder auf; freilich jetzt auf einem ganz anderen Niveau des Verständnisses, und zwar sowohl ökonomisch wie philosophisch.

Hegel analysiert z. B. den Tausch und sagt darüber: „Der Begriff als sich bewegend, sich in seinem Gegenteil vernichtend, aufnehmend das andere entgegengesetzte, in die Stelle des vorher besessenen; und zwar bestimmt so, daß das vorherige Ideelles, das itzt eintretende ein Reelles sei ... jene ideale, die hier der Natur nach die erste, das Ideale im Praktischen vor dem Genusse. Die Verwechslung ist in ihrem Äußeren eine zweifache, oder vielmehr eine Wiederholung ihrer selbst; denn das allgemeine Objekt, der Überfluß, und dann das Besondere des Bedürfnisses ist der Materie nach ein Objekt, aber seine zwei Formen sind notwendig Wiederholungen desselben. Der Begriff, das Wesen aber ist die Verwandlung selbst ... und ihr Absolutes die Identität des Entgegengesetzten ...“[3]

Viel deutlicher kommt diese Dialektik der ökonomischen Kategorien bei der Behandlung des Geldes zum Ausdruck, wobei der Leser noch an einem anderen Beispiel sehen kann, wie sehr bei Hegel der ökonomische Aufbau der kapitalistischen Gesellschaft im Handel kulminiert. Hegel sagt über die Rolle des Geldes: „Alle Bedürfnisse sind in dies Eine zusammengefaßt.

[1] Realphilosophie, Bd. II, S. 217.
[2] Lasson: S. 437.
[3] Ebd., S. 437f.

Das Ding des Bedürfnisses ist zu einem bloß *vorgestellten*, ungenießbaren geworden. Der *Gegen*stand ist also hier ein solches, das rein nur nach seiner *Bedeutung* gilt, nicht mehr *an sich*, d. h. für das Bedürfnis. Es ist ein schlechthin *Innres*. Die Gesinnung des Kaufmannsstandes ist also dieser Verstand der Einheit des *Wesens* und des *Dings*: so reell ist einer als er Geld hat. Die Einbildung ist verschwunden; die Bedeutung hat unmittelbares Dasein; das *Wesen* der Sache ist die Sache selbst; der *Wert* ist klingende Münze. Es ist das formale Prinzip der Vernunft vorhanden. (Aber dies Geld, das die *Bedeutung* aller Bedürfnisse hat, ist selbst nur ein *unmittelbares Ding*) – es ist die Abstraktion von aller Besonderheit, Charakter usf., Geschicklichkeit des Einzelnen. Die Gesinnung des Kaufmanns ist diese Härte des Geistes, worin das Besondere, ganz entäußert, nicht mehr gilt, nur striktes *Recht*. Der Wechsel muß honoriert werden, es mag zugrunde gehen, was will, Familie, Wohlstand, Leben usf., gänzliche Unbarmherzigkeit . . . Der Geist ist sich also in seiner Abstraktion Gegenstand geworden als das *selbstlose* Innre. Aber dies Innre ist das Ich selbst, und dies Ich ist sein Dasein selbst. Die Gestalt des Innern ist nicht das tote Ding: *Geld*, sondern ebenfalls *Ich*."[1] Trotz der stellenweise großen Dunkelheit dieser Ausführungen Hegels gehen aus ihnen zwei sehr fortgeschrittene und tiefe Gedanken klar hervor. Erstens steht Hegel auf einer viel höheren Stufe der Einsicht in das Wesen des Geldes wie viele englische Ökonomen des 18. Jahrhunderts (z. B. Hume), die die Objektivität des Geldes, seine Realität als „Ding", wie Hegel sagt, verkannt und in dem Geld nur ein Verhältnis gesehen haben. Zweitens ist hier wie an vielen anderen Stellen deutlich sichtbar, daß Hegel von dem Problem, das Marx später mit dem Ausdruck „Fetischismus" bezeichnet hat, wenigstens eine Ahnung hat. Er betont sehr scharf die Objektivität, die Dinghaftigkeit des Geldes, sieht aber zugleich klar, daß sein letztes Wesen doch eine gesellschaftliche Beziehung der Menschen ist. Daß diese gesellschaftliche Beziehung in der Form einer idealistischen Mystifikation erscheint (Ich), ändert an der Genialität dieser Ahnung des richtigen Zusammenhanges nichts, zeigt uns nur im klaren Licht, wie Größe und Schranken bei Hegel untrennbar miteinander verbunden sind.

VI

Die Arbeit und das Problem der Teleologie

Bevor wir auf die kritische Analyse der ökonomischen Anschauungen Hegels näher eingehen können, müssen wir ein besonderes Problem behandeln, das nicht nur in der ganzen Geschichte der klassischen deutschen

[1] Realphilosophie, Bd. II, S. 256f.

Philosophie eine entscheidende Rolle gespielt hat, sondern auch zu jenen Punkten gehört, wo Hegel, wie Lenin gezeigt hat, zu einem Vorläufer des historischen Materialismus geworden ist. Und bei der Behandlung dieser Frage ist es für die Geschichte der Philosophie von besonderer Wichtigkeit, daß die neue und fruchtbare Fragestellung Hegels in einer keineswegs zufälligen Weise aus seiner eingehenden Beschäftigung mit den Problemen der modernen Ökonomie entsprungen ist.

Wir meinen das Problem der Teleologie, die richtige Bestimmung der Kategorie des Zweckes, und zwar als einer Kategorie der Praxis, der menschlichen Tätigkeit. Auch hier hat die endgültige Lösung Marx gebracht. Er hat das Wesen der menschlichen Arbeit folgendermaßen bestimmt: „Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie *dem Menschen* ausschließlich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der *Vorstellung des Arbeiters*, also schon *ideell* vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen *bewirkt*; er *verwirklicht* im Natürlichen zugleich *seinen Zweck*, den er *weiß*, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß.“[1]

Dieser Gedanke bleibt aber bei Marx nicht auf den bloßen Arbeitsprozeß, auf den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur beschränkt, sondern Marx wendet ihn auf alle Gebiete der menschlichen Praxis, insbesondere auf die ganze ökonomische Tätigkeit des Menschen an. Wir führen nur noch ein anderes charakteristisches Beispiel an: Marx sagt über die Beziehung der Konsumtion zur Produktion: „Die Konsumtion schafft den Trieb der Produktion, sie schafft auch den Gegenstand, der als zweckbestimmend in der Produktion tätig ist. Wenn es klar ist, daß die Produktion den Gegenstand der Konsumtion äußerlich darbietet, so ist daher ebenso klar, daß die Konsumtion den Gegenstand der Produktion *ideal setzt*, als innerliches Bild, als Bedürfnis, als Trieb und als Zweck.“[2]

In der Philosophie der Neuzeit war das Problem des Zweckes vollständig ungeklärt. Der philosophische Idealismus hat – des menschlichen Charakters der Zwecksetzung völlig unbewußt – den Zweck in die Natur hineinprojiziert und einen „Träger“ des Zwecksetzens gesucht und gefunden, nämlich Gott. Gott sollte die Welt zweckmäßig geschaffen haben und, unmittelbar und vermittelt, dafür sorgen, daß die von ihm vorgesehenen

[1] Kapital, Bd. I, a. a. O., S. 186.
[2] Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung, a. a. O., S. 246.

Zwecke in Natur und Gesellschaft sich verwirklichen. Engels spottete mit Recht über alle solche Fragestellungen: „Der höchste allgemeine Gedanke, zu dem diese Naturwissenschaft (bis zum 18. Jahrhundert, G. L.) sich aufschwang, war der der Zweckmäßigkeit der Natureinrichtungen, die flache Wolffsche Teleologie, wonach die Katzen geschaffen wurden, um die Mäuse zu fressen, die Mäuse, um von den Katzen gefressen zu werden, und die ganze Natur, um die Weisheit des Schöpfers darzutun. Es gereicht der damaligen Philosophie zur höchsten Ehre, daß sie sich durch den beschränkten Stand der gleichzeitigen Naturerkenntnisse nicht beirren ließ, daß sie – von Spinoza bis zu den großen französischen Materialisten – darauf beharrte, die Welt aus sich selbst zu erklären, und der Naturwissenschaft der Zukunft die Rechtfertigung im Detail überließ."[1]

In der Tat haben die bedeutenden Denker der Neuzeit einen heftigen und richtigen Kampf gegen diese Konzeption der Teleologie geführt. Ihre Polemik führte jedoch in folgerichtiger Weise zu einer schroffen und vollständigen Verwerfung eines jeden Zweckbegriffs. Sie sahen richtig ein, daß die Setzung des Zweckes etwas Subjektives, etwas Menschliches sein müsse, daraus folgerten sie jedoch eine Subjektivität im schlechten, verwerflichen Sinne. Die vollkommene Unvereinbarkeit von Kausalität und Teleologie für das metaphysische Denken, ja sogar für die ersten, noch nicht entfalteten Versuche der Dialektik, mußte dazu führen, mit der richtigen Bekämpfung der theologischen Ansprüche der falsch objektivistischen Teleologie zugleich eine jede Teleologie zu verwerfen. So sagt z. B. Hobbes: „Die Zweckursache kommt nur für diejenigen Dinge in Betracht, die Empfindung und Willen besitzen; aber auch bei ihnen ist die Zweckursache, wie später zu zeigen ist, nichts anderes als eine wirkende Ursache."[2] Hobbes führt sehr richtig alles Geschehene, auch alles menschliche Geschehen auf die kausalen Zusammenhänge zurück. Er übersieht nur, daß die Zwecksetzung *innerhalb* dieses Zusammenhanges eine spezifische Stelle einnimmt.

Sehr ähnlich ist die Stellungnahme Spinozas zu dieser Frage: „Um nun aber zu zeigen, daß die Natur sich keinen Zweck vorgesetzt hat, und daß alle Zweckursachen nichts weiter sind als menschliche Einbildungen, bedarf es nur weniger Worte ... Doch will ich noch folgendes hinzufügen, nämlich, daß diese Lehre vom Zweck die Natur gänzlich auf den Kopf stellt. Denn was in Wahrheit Ursache ist, sieht sie als Wirkung an und umgekehrt. Sodann macht sie das der Natur nach Frühere zum Späteren."[3] Spinoza sieht selbstverständlich ganz klar, daß in der Tätigkeit der Menschen die Zwecksetzungen eine wichtige Rolle spielen. Aber, ebenso wie Hobbes,

[1] Dialektik der Natur, a. a. O., S. 13.
[2] Hobbes: Lehre vom Körper, Bd. X, Kap. 7, Leipzig 1915, S. 128.
[3] Spinoza: Ethik, erster Teil, Anhang, Leipzig 1907, S. 37f.

sieht er darin einen bloß subjektiven Schein, und die richtige Herstellung der Herrschaft der Kausalität führt auch bei ihm zum Auslöschen jener besonderen Dialektik in der menschlichen Tätigkeit, die später Marx entdeckt und vollständig formuliert hat. Spinoza sagt über die Menschen: „Wie ihr Existieren, so hat auch ihr Handeln kein Prinzip oder keinen Zweck. Was man aber Zweckursache nennt, ist nichts weiter als der menschliche Trieb selbst, sofern er als das Prinzip oder als die vornehmliche Ursache irgend eines Dinges angesehen wird. Wenn wir z. B. sagen, die Wohnung sei die Zweckursache dieses oder jenes Hauses, dann meinen wir offenbar damit nichts anderes, als daß ein Mensch infolge davon, daß er sich die Annehmlichkeiten des häuslichen Lebens vorstellte, den Trieb hatte, das Haus zu bauen. Demnach ist die Wohnung, sofern sie als Zweckursache angesehen wird, nichts weiter als dieser besondere Trieb, der in Wahrheit eine bewirkende Ursache ist, die als erste Ursache angesehen wird, weil die Menschen gemeiniglich um die Ursachen ihrer Triebe nicht wissen."[1] Man sieht, daß die Schwäche dieser schönen Ausführungen darin besteht, daß Spinoza über der Feststellung der kausalen Notwendigkeit des menschlichen Triebes die — in der ebenfalls kausal notwendigen Verwirklichung des Triebes durch die Arbeit — spezifische Dialektik der Zwecksetzung in der Arbeit vergißt.

In der klassischen deutschen Philosophie wird nun das Problem der Teleologie, ebenso wie eine Reihe anderer wichtiger Fragen der Philosophie, neu gestellt, und eine Bewegung in der Richtung der Dialektik setzt auf einer relativ hohen Stufe ein. Diese Bewegung fängt bereits bei Kant an. Kant stellt das Problem der Teleologie in verschiedener Form auf neue Weise. Diese Kantschen Fragestellungen haben jedoch, wie wir gleich sehen werden, zu der Wendung, die Hegel im Problem der Teleologie vollzieht, gar keine *unmittelbare* Beziehung. Trotzdem werden wir auf diese Fragestellungen von Kant, wenn auch nur kursorisch, eingehen müssen. Einmal deswegen, weil dadurch an Hand eines wichtigen konkreten Beispiels die neueren Konstruktionen der Geschichte der Philosophie überzeugend widerlegt werden können, die in Hegels Lehre nichts anderes sehen wollen als die konsequente Durchführung dessen, was Kant bereits begonnen hat, zum anderen, weil das erneute Aufwerfen dieser Frage, das neue Influßgeraten aller Probleme der Teleologie ohne Zweifel die von Hegel vollzogene Wendung mittelbar beeinflußt oder wenigstens erleichtert hat. Denn wenn wir es auch als unwissenschaftlich und die wesentlichen Probleme der Dialektik verdunkelnd verwerfen müssen, die ganze klassische deutsche Philosophie als undifferenzierte Einheit zu betrachten, so verfallen wir selbstverständlich nicht ins entgegengesetzte Extrem, in

[1] Ebd., vierter Teil, S. 173.

die Vorstellung, als ob Hegel philosophisch gewissermaßen im luftleeren Raum gearbeitet und rein aus eigener Kraft alle Probleme gestellt und, soweit es ihm möglich war, gelöst hätte.

Bei Kant gibt es drei verschiedene neue Fragestellungen in bezug auf das Problem der Teleologie. Bevor wir sie kurz darlegen, müssen wir die Bemerkung voranschicken, daß Kant der alten Teleologie ebenso ablehnend gegenüberstand wie alle bedeutenden Philosophen seiner Zeit. Wenn für ihn auch die objektive Wirklichkeit zu einer Welt der bloßen Erscheinung wird, so ist diese Erscheinungswelt nach der Kantschen Auffassung vollständig von der Kausalität beherrscht, es gibt keinen Raum für die Teleologie in ihr.

Das erste Terrain, auf welchem Kant den Zweckbegriff in die Philosophie wieder einführt, ist das der menschlichen Tätigkeit, der Moral. Diese Anwendung leidet an allen jenen Fehlern des Subjektivismus und der Abstraktheit, deren Kritik wir bereits von Hegel vernommen haben. Der Zentralgedanke des Zweckes, zu welchem Kant hier geführt wird, liegt darin, daß der Mensch ein unbedingter Selbstzweck ist, daß er unter keiner Bedingung als Mittel für irgendeinen anderen Zweck betrachtet werden kann. Diese Lehre, die dann von Fichte noch radikaler weitergebildet wurde, ist offenkundig eine ideologische Revolte gegen die Behandlung des Menschen im Feudalabsolutismus, eine Moral, die in deutsch-idealistischer Weise die Stimmungen der Periode der Französischen Revolution widerspiegelt.

Objektiv reißt jedoch diese Theorie wieder einen unüberbrückbaren Abgrund zwischen Mensch und Natur, zwischen Zweckmäßigkeit und Verursachung auf. Indem Kant und Fichte gezwungen sind, ihre Welt der reinen Moral irgendwo und irgendwie mit der objektiven Wirklichkeit in Zusammenhang zu bringen, entsteht — wie Hegel in „Glauben und Wissen" nachweist — trotz der entgegengesetzten philosophischen Absicht dasselbe Gemälde wie in der alten Teleologie. „Jene ältere Teleologie nämlich bezog die Natur im Einzelnen auf Zwecke, die außer diesem Einzelnen liegen, so daß jedes nur um eines anderen willen gesetzt wäre . . . Die Fichtesche Teleologie stellt dasjenige, was als Natur erscheint, gleichfalls als um eines Andern willen Vorhandenes hin, nämlich um den freien Wesen eine Sphäre und Spielraum zu bilden und um zu Trümmern werden zu können, über denen die sich erhöben, und so ihre Bestimmung erreichten. Dies gemeine teleologische Prinzip, das die Natur nichts an sich, sondern nur in Beziehung auf ein anderes, ein absolut Unheiliges und Totes ist, hat die Fichtesche Philosophie mit aller Teleologie gemeinschaftlich."[1] Es ist hier vielleicht nicht uninteressant, zu bemerken, daß Hegel die Verdienste Voltaires in der satirischen Bekämpfung der alten Teleologie hervorhebt, die Berechtigung des empirischen Charakters dieser Kritik anerkennt, als eine Kritik „ad

[1] Erste Druckschriften, S. 334f.

hominem", welche die unphilosophische Mischung von Idee und Erscheinung der alten Teleologie dadurch lächerlich macht, daß sie einer solchen Gestalt eine andere, ähnlich geartete satirisch gegenüberstellt.

Weitaus fruchtbarer für die Entwicklung der Philosophie ist der zweite Versuch Kants gewesen, den richtigen, von der Praxis des Menschen ausgehenden Gebrauch des Zweckbegriffes zu finden. Die Kantsche Begründung der Ästhetik, die Bestimmung des Kunstwerks als „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" wird grundlegend für alle ästhetischen Betrachtungen dieser ganzen Periode. Schiller bildet diesen Gedanken in der Richtung des objektiven Idealismus weiter; er wird zum methodologischen Mittelpunkt der Schellingschen Ästhetik und hat auch einen starken, von ihrem Schöpfer stets anerkannten Einfluß auf die Hegelsche Ästhetik ausgeübt. Die nähere Analyse dieser Entwicklung liegt außerhalb des Rahmens unserer Arbeit. (In meinen Büchern „Goethe und seine Zeit" und „Beiträge zur Geschichte der Ästhetik" habe ich diese Seite von Schillers Ästhetik, wenn auch nur andeutungsweise, behandelt.)

Endlich hat Kant in derselben „Kritik der Urteilskraft", in welcher er seine Ästhetik niederlegte, das Problem der Teleologie in aller Breite philosophisch aufgenommen. Hier liegt das Hauptgewicht seiner Bestrebungen darin, das organische Leben philosophisch zu bestimmen. Vor Kant stand die folgende Antinomie: einerseits hält er an dem Beherrschtsein der Natur (bei ihm: der Welt der Erscheinungen) durch die Kausalität unerschütterlich fest. Und da Kausalität und Teleologie einander ausschließen, muß diese aus der Naturerklärung ausgeschaltet werden. Andererseits wirft die neu entstehende Wissenschaft des organischen Lebens Probleme auf, an denen man mit dem alten Begriffsapparat des Mechanismus unbedingt scheitern muß. Kant hat den wirklichen Ausweg aus dieser Krise der Wissenschaft des organischen Lebens selbstverständlich nicht sehen können. Ja, er hat sogar die damalige Unfähigkeit, einen Ausweg zu finden, als eine Grenze des menschlichen Erkenntnisvermögens überhaupt verabsolutiert. Er sagt: „Es ist für Menschen ungereimt, auch nur . . . zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde."[1] Kant hatte keine Ahnung davon, daß ein halbes Jahrhundert später in Darwins Person dieser „Newton der Grashalme" erstehen würde. Dieser erkenntnistheoretischen Resignation, die Probleme der Organik philosophisch je lösen zu können, entspricht es, daß Kant in allen seinen Lösungsversuchen, allen seinen neuen Begriffsbildungen von einer inneren Zweckmäßigkeit der organischen Gebilde sich nicht weiter vorwagte als bis zu der Form eines „regulativen" Gebrauchs der Urteils-

[1] Kritik der Urteilskraft, § 75, Leipzig 1902, S. 277.

kraft. „Konstitutiv" (d. h. nach Kant: den Gegenstand bestimmend) bleiben für das, was er als objektive Wirklichkeit aufgefaßt hat, die Kategorien der mechanischen Kausalität bestehen.

Trotz dieser agnostizistischen Lösung, trotz dieser Verabsolutierung der damaligen Grenzen der Naturerkenntnis zu Schranken des menschlichen Erkenntnisvermögens überhaupt ist in der „Kritik der Urteilskraft" deutlich zu sehen, wie sich der Übergang zur Dialektik vorbereitet, wie die zentralen Probleme der Dialektik in einer, freilich oft nicht adäquaten Form, gestellt werden. Wenn nämlich Kant davon spricht, daß diese Probleme für den menschlichen Verstand unerreichbar sind, so gibt er in der Form der Feststellung von dessen Schranken ein prägnantes Bild von den Schranken des metaphysischen Denkens und teilweise von denen der idealistischen Dialektik. Kant begründet den bloß „regulativen" Gebrauch der Kategorie der Zweckmäßigkeit so: „Wir würden zwischen Naturmechanism und Technik der Natur, d. h. Zweckverknüpfung in derselben, keinen Unterschied finden, wäre unser Verstand nicht von der Art, daß er vom Allgemeinen zum Besonderen gehen muß, und die Urteilskraft also in Ansehung des Besonderen keine Zweckmäßigkeit erkennen, mithin keine bestimmende Urteile fällen kann, ohne ein allgemeines Gesetz zu haben, worunter sie jenes subsumieren könne. Da nun aber das Besondere, als ein solches, in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl aber die Vernunft in der Verbindung besondere Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit, erfordert (welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt), und die Ableitung der besonderen Gesetze aus den allgemeinen, in Ansehung dessen, was jene Zufälliges in sich enthalten, a priori durch Bestimmung des Begriffs vom Objekte unmöglich ist, so wird der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Produkten ein für die menschliche Urteilskraft in Ansehung der Natur notwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objekte selbst angehender Begriff sein, also ein subjektives Prinzip der Vernunft für die Urteilskraft, welches als regulativ (nicht konstitutiv) für unsere *menschliche Urteilskraft* ebenso notwendig gilt, als ob es ein objektives Prinzip wäre."[1]

Kant stellt nun diesem menschlichen Erkenntnisvermögen, diesem diskursiven Verstand, für den das unter das Allgemeine subsumierte Besondere immer eine unaufhebbare Zufälligkeit beibehält, die Idee von einem anderen möglichen Verstande gegenüber. Dieser Verstand hat eine „völlige Spontaneität der Anschauung", er ist ein „intuitiver Verstand . . ., welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht, und für welchen jene Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Natur in ihren Produkten nach *besonderen* Gesetzen zum Verstande nicht

[1] Ebd., § 76, S. 282f.

angetroffen wird". Kant stellt also die Idee einer besonderen Form der Intelligenz eines „intellectus archetypus" auf, mit der ausdrücklichen Beschränkung, daß dies nur eine „Idee" sei, daß diese Art der Erkenntnis für den menschlichen Verstand unerreichbar wäre[1].

Es ist klar, daß hier das Programm eines Hinausgehens über die Schranken des metaphysischen Denkens ausgesprochen wurde. Und die bedeutenden Denker Deutschlands, vor allem Goethe und Schelling, haben sich dieses Programm mit Begeisterung angeeignet und sich sehr wenig Gedanken darüber gemacht, was Kant über die Unerreichbarkeit dieser Erkenntnisweise, über die Schranken der menschlichen Erkenntnis hinzufügte. Die Darstellung dessen, wie diese neue Methode sich in der deutschen Naturphilosophie, bei Goethe, bei Schelling ausgewirkt hat, liegt wiederum außerhalb unserer Untersuchungen. Ohne Zweifel steht diese Frage in einem sehr engen Zusammenhang mit der von Goethe und Schelling ausgehenden, von der „Kritik der Urteilskraft" stark beeinflußten philosophischen Bewegung. Die Untersuchung der philosophischen Originalität Hegels auf diesem Gebiet würde spezifische Forschungen verlangen. Sicher ist aber, daß in der Frage des inneren Zweckes Engels, der sonst den grundlegenden Gegensatz zwischen Kant und Hegel scharf hervorhebt, beide Denker zusammenstellt. Gegen Ernst Haeckel polemisierend, der Mechanismus und Teleologie einander starr gegenüberstellt, sagt Engels: „Schon bei Kant und Hegel der *innere* Zweck Protest gegen Dualismus. Mechanismus aufs Leben angewandt eine hilflose Kategorie, wir können höchstens von Chemismus sprechen, wenn wir nicht allen Verstand der Namen aufgeben wollen . . . Der *innere Zweck* im Organismus setzt sich dann nach Hegel V 244 durch den *Trieb* durch. Pas trop fort. Der Trieb soll das einzelne Lebendige mit seinem Begriff mehr oder weniger in Harmonie bringen. Hieraus geht hervor, wie sehr der ganze *innere Zweck* selbst eine ideologische Bestimmung ist. Und doch liegt hierin Lamarck."[2]

Es wird dem Leser aus dieser kursorischen Darstellung klargeworden sein, daß die alten festgefahrenen Gegensätze in der Frage von Kausalität und Teleologie schon im Laufe der vorhegelschen Etappe des klassischen deutschen Idealismus in Fluß geraten sind. Wenn wir nun an jene Fragestellung herantreten, die das spezifische geistige Eigentum Hegels ist, so mußten wir dieses allgemeine Milieu der Entwicklung des dialektischen Gedankens berücksichtigen. Die neue Formulierung der Teleologie taucht bei Hegel im Zusammenhang mit der Frage der Arbeit auf. Und zwar dort, wo er auf die Benützung des Werkzeuges durch den Menschen zu sprechen

[1] Ebd., § 77, S. 284ff.
[2] Dialektik der Natur, a. a. O., S. 221, 222.

kommt. Wir führen im folgenden seine Darlegungen in der reifsten Form, aus den Vorlesungen von 1805/06 an.

„Es ist der *Inhalt* auch insofern, als es das Gewollte ist, und Mittel der Begierde, die *bestimmte Möglichkeit* desselben. In dem Werkzeuge oder in dem bebauten, fruchtbargemachten Acker besitze ich die *Möglichkeit*, den *Inhalt* als *einen allgemeinen*. Darum ist das Werkzeug, Mittel vortrefflicher als der Zweck der Begierde, der einzelner ist; es umfaßt alle jene Einzelheiten.

Aber das Werkzeug hat die Tätigkeit noch nicht selbst an ihm. Es ist *träges* Ding, kehrt nicht in ihm selbst zurück. Ich muß noch damit arbeiten. Ich habe die *List* zwischen mich und die äußere Dingheit hineingestellt, mich zu schonen und meine Bestimmtheit damit zu bedecken und es sich abnutzen zu lassen. Ich bleibt die Seele dieses Schlusses, in Beziehung auf es, die Tätigkeit. Ich erspare dabei aber nur der Quantität nach, bekomme aber doch Schwielen. Das Mich-zum-Dinge-Machen ist noch notwendiges Moment; die eigne Tätigkeit des Triebs noch nicht im Dinge. Es ist in das Werkzeug auch eigne Tätigkeit zu legen, es zu einem selbsttätigen zu machen. Dies geschieht so, daß es α) so verschlungen ist, an der Linie, der Faden, seine Zweiseitigkeit benutzt wird, um in diesem *Gegensatze* ihn in sich zurückgehen zu machen. Die Passivität verwandelt sich in Tätigkeit, in festhaltendes Zusammengehen. β) überhaupt, daß die eigne Tätigkeit der Natur, Elastizität der Uhrfeder, Wasser, Wind angewendet wird, um in ihrem sinnlichen Dasein etwas ganz anderes zu tun, als sie tun wollten, daß ihr blindes Tun zu einem zweckmäßigen gemacht wird, zum Gegenteile ihrer selbst: vernünftiges Verhalten der Natur, *Gesetze*, in ihrem äußeren *Dasein*. Der *Natur selbst* geschieht nichts; *einzelne Zwecke* des *natürlichen Seins* werden zu einem Allgemeinen. Hier tritt der Trieb ganz aus der Arbeit zurück. Er läßt die Natur sich abreiben, sieht ruhig zu und regiert nur mit leichter Mühe das Ganze: *List*. Die *breite* Seite der Gewalt wird von der Spitze der List angegriffen. Es ist die Ehre der List gegen die Macht, die blinde Macht an einer Seite anzufassen, daß sie sich gegen sich selbst richtet, sie anzugreifen, sie als Bestimmtheit zu fassen, gegen diese tätig zu sein oder sie als Bewegung eben in sich selbst zurückgehen zu machen, sich aufzuheben" . . . (am Rande hinzugefügt, G. L.). „Wind, mächtiger Strom, mächtiges Weltmeer, bezwungen, geackert. Keine Komplimente mit ihm zu machen – elende Empfindsamkeit, die sich an Einzelnes hält."[1]

Die außerordentliche philosophische Bedeutung dieser Ausführungen Hegels ist leicht einzusehen. Die konkrete Analyse der Dialektik der menschlichen Arbeit hebt bei Hegel den antinomischen Gegensatz von

[1] Realphilosophie, Bd. II, S. 198f. Vgl. auch Lasson: S. 422. Realphilosophie, Bd. I, S. 220f.

Kausalität und Teleologie auf, d. h. sie zeigt, welche konkrete Stelle die menschliche bewußte Zwecksetzung *innerhalb* des gesamten Kausalzusammenhanges einnimmt, ohne diesen Zusammenhang zu sprengen, über ihn hinauszugehen, an irgendein transzendentes Prinzip zu appellieren, noch — was, wie wir gesehen haben, bei den bedeutenden früheren Denkern der Fall war — die spezifischen Bestimmungen der Zwecksetzung in der Arbeit zu verlieren.

Wie fast jede große Wendung in der Philosophie ist diese Hegelsche Entdeckung dem Wesen nach außerordentlich einfach: jeder arbeitende Mensch weiß instinktiv, daß er mit dem Arbeitsmittel, mit dem Arbeitsgegenstand usw. nichts anderes machen kann, als was die objektive Gesetzmäßigkeit dieser Gegenstände oder ihrer Kombination gestattet, daß also der Arbeitsprozeß niemals über die kausalen Zusammenhänge der Dinge hinausgehen kann. Und jede Erfindung der Menschen kann nur darin bestehen, verborgene objektive Kausalzusammenhänge zu entdecken und diese dann im Arbeitsprozeß mitwirken zu lassen. Der spezifische Charakter der Zwecksetzung besteht, wie das Hegel und Marx richtig sehen, bloß darin, daß die Vorstellung vom Ziele früher da ist als das In-Bewegung-Setzen des Arbeitsprozesses; daß der Arbeitsprozeß dazu da ist, dieses Ziel mit Hilfe der immer tiefer erkannten Kausalzusammenhänge der objektiven Wirklichkeit zu verwirklichen.

Daß die Zielsetzung selbst kausal bedingt ist — worauf Spinoza ein so großes Gewicht legt — ist richtig und selbstverständlich, hebt jedoch damit nicht, wie Spinoza meint, den spezifischen Charakter des teleologischen Zusammenhanges in der Arbeit auf. Im Gegenteil, diese Erkenntnis — die Hegel keineswegs entgangen ist, denn er läßt ja den Arbeitsprozeß aus dem unmittelbaren Bedürfnis entstehen und führt alle Vervollkommnungen des Arbeitsprozesses immer wieder auf ihre gesellschaftlichen Gründe, letzten Endes auf den Trieb des Menschen, seine notwendigen Bedürfnisse zu befriedigen, zurück — läßt die dialektische Einheit von Kausalität und Zweckprinzip der Arbeit nur noch deutlicher hervortreten. Denn es ist aus diesem Zusammenhang klar, daß die Breite und Tiefe der Erkenntnisse der Menschen über die Kausalzusammenhänge der Natur von den Zwecksetzungen in der menschlichen Arbeit bedingt sind. Der Mensch erkennt die Kausalzusammenhänge der Natur immer besser, um die Natur immer mehr für sich arbeiten zu lassen. Durch diese Zwecksetzung gibt er den Gegenständen eine andere Form und eine andere Funktion, den Naturkräften andere Richtungen und Wirkungsarten, als diese ohne sein Dazwischentreten in den spontanen Kausalzusammenhängen der Natur gehabt hätten. Diese neue Funktion der Gegenstände und der Naturkräfte ist jedoch nach der Hegelschen Auffassung neu und zugleich nicht neu. Der Mensch kann

nur die „eigne Tätigkeit der Natur“ für seine Zwecke verwenden, er kann zu dem Wesen, zu den Gesetzmäßigkeiten der Natur nichts hinzufügen. Jedoch das Dazwischentreten seiner – ebenfalls gesetzmäßig, kausal bedingten — Zwecksetzung entlockt diesen Gesetzmäßigkeiten neue, bisher unbekannte oder nur zufällig auftretende Wirkungsmöglichkeiten. Die konkrete Hegelsche Analyse des menschlichen Arbeitsprozesses erweist also, daß die Antinomie von Kausalität und Teleologie in Wirklichkeit ein dialektischer Widerspruch ist, in welchem die Gesetzmäßigkeit eines realen Zusammenhanges der objektiven Wirklichkeit selbst in seiner Bewegung, seiner ständigen Reproduktion in Erscheinung tritt.

Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß Hegel damit philosophisch weit über seine Vorgänger hinausgeschritten ist. Er hat den ersten Schritt getan, um die richtige Beziehung, die richtige Wechselwirkung zwischen Mensch und Natur philosophisch zu erfassen. Bei Kant und Fichte hat in dieser Hinsicht ein abstrakter Dualismus geherrscht: die Natur wurde einseitig nur als passives Betätigungsfeld oder als bloße Beschränkung der menschlichen Tätigkeit aufgefaßt; dadurch wurde diese Tätigkeit selbst, wie Hegel über Fichte gesagt hat, zu einer „reinen und eklen Höhe“ der abstrakten Moralität sublimiert. Daraus konnte nichts Besseres als die „schlechte Unendlichkeit“ des unendlichen Progresses herauskommen.

Schelling, der zwar versucht hat, die subjektiven Prinzipien der „Kritik der Urteilskraft“ in objektive zu verwandeln, tut dies auch nur in einer bloß unmittelbaren, abstrakten, deklarativen Weise und verirrt sich damit teils in eine Mystik, teils bleibt er innerhalb der Kantschen Schranken stecken. Er will die Einheit von Natur und Mensch durch einen Gedanken fassen, der an sich nicht ohne philosophische Tiefe ist: er sieht im ganzen Universum einen einheitlichen Prozeß der Tätigkeit, bei welchem zwischen Mensch und Natur nur der Unterschied obwaltet, daß die Tätigkeit der Natur eine bewußtlose, die des Menschen eine bewußte ist. Aber die wirkliche Tiefe (und die reale Schranke) dieses Gedankens könnte nur bei einer wirklichen Konkretisierung beider Tätigkeiten hervortreten. Die wissenschaftliche Möglichkeit für die Erkenntnis des „bewußtlosen Produzierens“ der Natur war für Schelling nicht gegeben. Was er nicht wußte, hat er durch mehr oder weniger geistreiche Konstruktionen ersetzt. Und in bezug auf die bewußte Tätigkeit des Menschen hat Schelling nie einen wirklich ernsthaften Versuch der Konkretion unternommen. Die einzige menschliche Tätigkeit, die er wirklich eingehend und mit Verständnis erforscht hat, war die künstlerische. Und sogar diese Erforschung diente ihm philosophisch letzten Endes nur dazu, um für die Mystik der intellektuellen Anschauung eine aufzeigbare reale Analogie zu besitzen. Darum kommt er auch nicht über den Kant-Fichteschen unendlichen Progreß hinaus. „Der Gegensatz

zwischen der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit ist notwendig ein unendlicher, denn wäre er je aufgehoben, so wäre auch die Erscheinung der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht."[1] Auf dieser Pointe der Schellingschen Teleologie hätte Hegel ruhig seine ablehnende Kritik an Kant und Fichte ebenfalls anwenden können.

Bei Hegel entsteht dagegen durch genaue Analyse des Arbeitsprozesses eine wirkliche Konkretisierung sowohl der menschlichen Praxis selbst wie der Beziehung des Menschen zur Natur. Während die Romantiker mit großem lyrischem Kraftaufwand über die Einheit des Menschen mit der Natur deklamiert haben, erforscht Hegel unter schroffer Ablehnung einer jeden „elenden Empfindsamkeit" die wirklichen Zusammenhänge. In der „Deutschen Ideologie" sagt Marx hierüber, „daß die vielberühmte ‚Einheit des Menschen mit der Natur' in der Industrie von jeher bestanden und in jeder Epoche je nach der geringeren oder größeren Entwicklung der Industrie anders bestanden hat"[2]. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die von uns bisher dargelegten Anschauungen von Hegel einen bedeutenden Schritt in der Richtung dieser richtigen Erkenntnis der Beziehung des Menschen zur Natur darstellen.

Die dialektische Konkretisierung der menschlichen Tätigkeit, die in der Hegelschen Teleologie der Arbeit zum Ausdruck kommt, zeigt zugleich jene Vermittlungen auf, die die menschliche Praxis mit dem Gedanken des gesellschaftlichen Fortschrittes verbinden. In jeder alten Konzeption der Teleologie entsteht notwendigerweise eine falsche Rangordnung zwischen Zweck und Mittel. Der metaphysische Charakter der Fragestellung schafft eine starre Gegenüberstellung beider, und da der Zweck notwendig einen „ideellen" Charakter hat, da er notwendig die Vorstellung irgendeines Bewußtseins ist, wird er von jeder idealistischen Philosophie unbedingt höhergestellt als die Mittel. Dies geschieht in den alten Teleologien aus offen theologischen Motiven, da der Träger des Zweckgedankens in diesem System immer Gott ist. Jedoch auch der subjektive Idealismus von Kant und Fichte kommt über diese Klippe nicht hinweg: mag ihr Zweckgedanke von einem noch so aufrichtigen revolutionären Pathos der Menschenwürde getragen sein, die Beziehung zwischen Zweck und Mittel bleibt eine metaphysische und idealistische.

In bezug auf das unmittelbare Bewußtsein bestreitet auch Hegel nicht den Schein, daß für dasselbe der Zweck höher steht als das Mittel. Unmittelbar will ja der Mensch seine Bedürfnisse befriedigen und jede Arbeit, jedes Werkzeug usw. erscheint seinem unmittelbaren Bewußtsein nur als ein Mittel zu diesem Zweck. Aber Hegel zeigte gerade die konkrete objektive

[1] System des transzendentalen Idealismus. Werke, a. a. O., Bd. III, S. 602.
[2] Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, Berlin 1953, S. 41.

Dialektik des Arbeitsprozesses, die notwendig über diesen Standpunkt des unmittelbaren Bewußtseins hinausgeht. Und gerade dieses Hinausführen bedeutet den Fortschritt. Wir haben früher in anderen Zusammenhängen den Ausspruch Hegels zitiert: „Begierde muß immer von vorne anfangen", und wir haben in seiner Geschichtsphilosophie sehen können, daß der große Weg der Entwicklung der Menschheit (bei Hegel: die Entstehungsgeschichte des Geistes) über die Arbeit des „Knechtes" geht, während das Steckenbleiben des „Herrn" im unmittelbaren Genuß, in der unmittelbaren Befriedigung der Bedürfnisse für die Weiterentwicklung der Menschheit unfruchtbar bleibt.

Die Hegelsche Dialektik der Arbeit zeigt auch, warum dies notwendig so ist: in der Arbeit, im Werkzeug usw. kommt ein allgemeineres, höheres, gesellschaftlicheres Prinzip zum Ausdruck. Hier wird ein neues Terrain der breiteren und tieferen Erkenntnis der Natur erobert, und zwar nicht für den einzelnen Menschen allein, sondern für die Entwicklung der ganzen Menschheit. Indem dieser Prozeß sich ununterbrochen reproduziert, entsteht kein langweiliger unendlicher Progreß, sondern die ständige Selbstreproduktion der menschlichen Gesellschaft auf einer sich — zwar ungleichmäßig — immer erhöhenden Stufenleiter. Darum kann Hegel mit Recht sagen, daß das Werkzeug, das Mittel höher steht als der Zweck, für den es verwendet wird, als die Begierde, als der Trieb zur Befriedigung der Bedürfnisse.

Alle philosophischen Konsequenzen aus dieser neuen Fassung der Teleologie hat Hegel erst einige Jahre später in seiner „Logik" gezogen. (Inwiefern in diesen Teilen der Logik die Jenaer Aufzeichnungen benutzt worden sind, wissen wir dem Detail nach nicht, aber wir werden an den entscheidenden Stellen der Logik sehen, daß ihre Grundgedanken auf die von uns angeführten Jenaer Gedankengänge zurückgehen.) Wir werden nun im folgenden einige der wichtigsten systematischen Ausführungen Hegels über das Problem der Teleologie aus der „Logik" anführen, — teils deswegen, weil es uns wichtig zu sein scheint, zu zeigen, daß die dialektische Analyse des Arbeitsprozesses die Grundlage für die spätere systematische Darstellung der Beziehung von Kausalität und Teleologie, von Theorie und Praxis in der „Logik" gebildet hat, teils darum, weil Lenin in seinem Konspekt der Hegelschen Logik gerade an diese Stellen außerordentlich wichtige Bemerkungen angeknüpft hat, — Bemerkungen, die ein vollständig neues Licht auf die Beziehung der Hegelschen Dialektik zum historischen Materialismus werfen. Und da ist es natürlich nicht ohne historisches Interesse, zu sehen, daß jene Anschauungen von Hegel, die ihn, nach Lenins Urteil, ganz in die Nähe des historischen Materialismus geführt haben, aus der richtigen und umfassenden Analyse ökonomischer Zusam-

menhänge entstanden sind; daß also Hegels Annäherungen an den historischen Materialismus keineswegs Zufälle, keineswegs Äußerungen irgendeiner rätselhaften genialen Intuition gewesen sind, sondern Ergebnisse des Ringens um dieselben sachlichen Probleme, die die Begründer des historischen Materialismus siegreich bewältigt haben.

Lenin führt aus der Logik Hegels die folgende Stelle an: „Indem der Zweck endlich ist, hat er ferner einen endlichen Inhalt; hiernach ist er nicht ein Absolutes, oder schlechthin an und für sich ein *Vernünftiges*. Das *Mittel* aber ist die äußerliche Mitte des Schlusses, welcher die Ausführung des Zweckes ist; an demselben gibt sich daher die Vernünftigkeit in ihm als solche kund, *in diesem äußerlichen Andern* und gerade *durch* diese Äußerlichkeit sich zu erhalten. Insofern ist das *Mittel* ein *Höheres* als die *endlichen* Zwecke der *äußern* Zweckmäßigkeit; – der *Pflug* ist ehrenvoller, als unmittelbar die Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden und die Zwecke sind. Das *Werkzeug* erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist."[1]

Lenin macht nun zu diesen Darlegungen Hegels die folgenden Randbemerkungen: „Ansätze des historischen Materialismus bei Hegel." Und: „Hegel und der historische Materialismus." Und unmittelbar an die exzerpierte Stelle fügt er die folgende Bemerkung: „Der historische Materialismus als eine der Anwendungen und Entwicklungen der genialen Ideen – Samenkörner, die sich bei Hegel im Keimzustand befinden."[2]

Für den Leser, der unseren Darlegungen bis jetzt gefolgt ist, ist kein Kommentar nötig, um zu zeigen, daß die Ausführungen Hegels in der „Logik" nur die von uns ausführlich zitierten Jenaer Gedanken systematisieren, sachlich-inhaltlich jedoch nicht über diese hinausgehen. Sogar der Gedanke, daß die Arbeit des Menschen mit dem Werkzeug ihrem Wesen nach ein Schluß ist, ist, wie wir gesehen haben, in verschiedenen Stellen der Jenaer ökonomischen Arbeiten Hegels enthalten. Das Leninsche Urteil bezieht sich also vollinhaltlich auf die Jenaer ökonomischen Betrachtungen Hegels.

In der „Logik" entwickelt nun Hegel diesen Gedanken dahingehend weiter, daß die Teleologie, die menschliche Arbeit, die menschliche Praxis die Wahrheit von Mechanismus und Chemismus bedeutet. Diese Formulierung geht an systematischer Klarheit über die Jenaer Betrachtungen hinaus, aber auch hier sind die sachlich-inhaltlichen Grundlagen dazu bereits in den Jenaer Betrachtungen enthalten. Es ist hier besonders hervorzuheben, daß Hegel diese Beziehung der Teleologie zum Mechanismus und Chemis-

[1] Werke, Bd. V, S. 226.
[2] Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, a. a. O., S. 109.

mus daraufhin betrachtet, wie sich die mechanische und chemische Technik auf die objektive Wirklichkeit der Natur bezieht, also im ökonomischen Produktionsprozeß jenes Moment sieht, durch dessen Wirksamkeit die Teleologie zur Wahrheit von Mechanismus und Chemismus wird. Diese Bemerkungen Hegels hat Lenin mit fortlaufenden Kommentaren versehen, die ihre Umstülpung ins Materialistisch-Dialektische vollziehen. Um dem Leser einen ganz klaren Begriff über diese Zusammenhänge zu geben, führen wir die entscheidenden Bemerkungen Hegels und ihre materialistische Kritik von Lenin vollständig an:

„*Hegel*	*Materialistische Dialektik*
... Die Natur der Unterordnung der beiden vorherigen Formen des objektiven Prozesses ergibt sich hieraus; das Andere, das an ihnen in dem unendlichen Progreß liegt, ist der ihnen zunächst als äußerlich gesetzte Begriff, welcher Zweck ist; der Begriff ist nicht nur ihre Substanz, sondern auch die Äußerlichkeit ist das ihnen wesentliche, ihre Bestimmtheit ausmachende Moment. Die mechanische oder chemische Technik bietet sich also durch ihren Charakter, äußerlich bestimmt zu sein, von selbst der Zweckbeziehung dar, die nun näher zu betrachten ist.	Zwei Formen des *objektiven* Prozesses: die Natur (die mechanische und die chemische) und die *zielsetzende* Tätigkeit des Menschen. Die Wechselbeziehung dieser Formen. Die Ziele des Menschen scheinen anfangs in der Beziehung zur Natur fremd („andere“) zu sein. Das Bewußtsein des Menschen, die Wissenschaft („Der Begriff“), widerspiegelt das Wesen, die Substanz der Natur, zugleich aber ist dieses Bewußtsein in seiner Beziehung zur Natur (das mit ihr nicht sofort, nicht einfach zusammenfällt) ein äußerliches. Die mechanische und chemische Technik dient darum auch menschlichen Zwecken, weil ihr Charakter (Bestand) in ihrer Bestimmung durch die äußeren Verhältnisse (die Naturgesetze) besteht.“

Lenin fügt zu diesem ganzen Abschnitt der Hegelschen „Logik“ folgende abschließende Bemerkungen hinzu: „In Wirklichkeit werden die menschlichen Zwecke durch die objektive Welt erzeugt und setzen sie voraus —, finden sie als das Gegebene, Vorhandene vor. Aber dem Menschen *scheint es*, daß seine Zwecke von außerhalb der Welt stammen, von der Welt unabhängig sind (‚Freiheit‘). NB.: Das alles im Paragraph über den ‚subjektiven Zweck‘.“[1]

[1] Hegel: A. a. O., S. 217. Lenin: A. a. O., S. 107f.

Dadurch entsteht bei Hegel eine ganz neue Fragestellung in bezug auf die Stellung der menschlichen Praxis im System der Philosophie; und es bedarf wohl keiner ausführlichen Erörterung mehr, daß die neue Konzeption der Praxis darauf beruht, daß für Hegel die Arbeit, die ökonomische Tätigkeit des Menschen gewissermaßen die Urform der menschlichen Praxis bildet. Es ist, wie Marx in den Feuerbachthesen sagt, die wichtige Tat des klassischen deutschen Idealismus gewesen, die vom alten Materialismus vernachlässigte „tätige Seite" in der Philosophie herauszuarbeiten. Diese Entwicklung beginnt bereits mit Kant und Fichte. Bei diesen wird jedoch die Konzeption der Praxis moralistisch überspannt, überschwenglich aufgefaßt, und dadurch entsteht in ihren Systemen jene starre Gegenüberstellung von Theorie und Praxis, jene abstrakte Isolierung der „praktischen Vernunft", deren Kritik durch Hegel uns bereits bekannt ist. Wir haben aber nicht nur die Kritik Hegels an der praktischen Philosophie des subjektiven Idealismus kennengelernt, sondern auch seine eigene konkrete und positive Vorstellung darüber, wie eine Theorie der menschlichen Praxis philosophisch begründet werden kann. Wir verweisen den Leser auf die Betrachtungen Hegels über Arbeit, Werkzeug usw. auf seine Analyse von „Herrschaft und Knechtschaft" in der „Phänomenologie des Geistes". Diese Tendenzen Hegels erhalten nun wieder in der „Logik" eine zusammenfassende, systematische Form, über welche Lenin ebenfalls eine grundlegende Kritik in seinen Kommentaren zu Hegel gegeben hat.

Hegel vergleicht hier die „Idee" des Praktischen mit der bloß theoretischen Erkenntnis und kommt dabei zu folgenden Ergebnissen: „In der praktischen Idee aber steht er als Wirkliches dem Wirklichen gegenüber ... Diese Idee ist höher als die Idee des betrachtenden Erkennens, denn sie hat nicht nur die Würde des Allgemeinen, sondern auch des schlechthin Wirklichen."[1] In seinen späteren Ausführungen gibt nun Hegel eine detaillierte Begründung für diese konkrete Überlegenheit der praktischen Idee über die bloß theoretische, die, wie es dem Leser nunmehr vollständig klar sein wird, mit dem Kant-Fichteschen „Primat der praktischen Vernunft" nichts zu tun hat, vielmehr dessen diametralen Gegensatz bildet. Hegel sagt: „Dieser Mangel kann auch so betrachtet werden, daß der *praktischen* Idee noch das Moment der *theoretischen* fehlt. In der letztern nämlich steht auf der Seite des subjektiven, vom Begriffe in sich angeschaut werdenden Begriffs nur die Bestimmung der *Allgemeinheit*; das Erkennen weiß sich nur als Auffassen, als die für sich selbst *unbestimmte* Identität des Begriffes mit sich selbst; die Erfüllung, d. i. die an und für sich bestimmte Objektivität, ist ihr ein *Gegebenes*, und das *wahrhaft-Seiende* die unabhängig vom subjektiven Setzen vorhandene Wirklichkeit. Der praktischen Idee dagegen gilt

[1] Hegel: A. a. O., S. 310f.

diese Wirklichkeit, die ihr zugleich als unüberwindliche Schranke gegenübersteht, als das an und für sich Nichtige, das erst seine wahrhafte Bestimmung und einzigen Wert durch die Zwecke des Guten erhalten solle. Der Wille steht daher der Erreichung seines Zieles nur selbst im Wege dadurch, daß er sich von dem Erkennen trennt, und die äußerliche Wirklichkeit für ihn nicht die Form des wahrhaft-Seienden erhält: die Idee des Guten kann daher ihre Ergänzung allein in der Idee des Wahren finden."[1]

Lenin hat nun diese Stelle vollständig exzerpiert und ihr folgenden kritischen Kommentar hinzugefügt. „Die Erkenntnis ... findet das wahrhaft Seiende als unabhängig vom subjektiven Meinen (Setzen) vorhandene Wirklichkeit vor sich. (Das ist reiner Materialismus!) Der Wille des Menschen, seine Praxis steht selbst der Erreichung ihres Zieles im Wege ... dadurch, daß sie sich von dem Erkennen trennt und die äußere Wirklichkeit nicht als das wahrhaft Seiende (als die objektive Wahrheit) anerkennt. Notwendig ist die *Vereinigung der Erkenntnis mit der Praxis.*"[2]

Für den Zusammenhang, der hier den Mittelpunkt unserer Untersuchung bildet, nämlich dafür, daß Hegel gerade durch seine Versuche, Gegenstand und Methode der Ökonomie sich anzueignen und ihre ihnen innewohnende Dialektik zu erlauschen, zum Vorläufer des historischen Materialismus geworden ist, sind einige Bemerkungen Lenins, die unmittelbar oder fast unmittelbar an diese Stellen der Logik, deren organisches Herauswachsen aus den Jenaer ökonomischen Studien Hegels offenkundig ist, anknüpfen, von höchster Bedeutung. An die soeben zitierte Stelle unmittelbar anschließend sagt Lenin ausführlich und zustimmend, freilich mit materialistisch-kritischen Korrekturen, über die Hegelsche Lehre, daß das praktische Prinzip Hegels in seiner Beziehung zur objektiven Wirklichkeit dem Wesen nach der Schluß ist. Er sagt: „‚Schluß des Handelns'... Für Hegel ist das *Handeln*, die Praxis, ein *logischer ‚Schluß'*, eine Figur der Logik. Und das ist wahr! Natürlich nicht in dem Sinne, daß die Figur der Logik ihr Anderssein in der Praxis des Menschen hätte (= absoluter Idealismus), sondern daß vice versa die Praxis des Menschen sich dadurch, daß sie sich milliardenmale wiederholt, im Bewußtsein des Menschen als logische Figuren einprägt. Diese Figuren haben gerade (und nur) kraft dieser milliardenmaligen Wiederholung die Festigkeit eines Vorurteils und axiomatischen Charakter."[3]

Und einige Seiten früher, aber ebenfalls in dem kritischen Kommentar zu den Betrachtungen Hegels über Praxis und Erkennen gibt Lenin eine abschließende Charakteristik der hier erörterten Beziehung zwischen Hegel

[1] Ebd., S. 313f.
[2] Lenin: A. a. O., S. 138.
[3] Ebd., S. 139.

und Marx. Er sagt: „Alles das im Kapitel ‚Die Idee des Erkennens' (II. Kapitel) — beim Übergang zur ‚absoluten Idee' (III. Kapitel) — was unzweifelhaft bedeutet, daß bei Hegel die Praxis als Kettenglied in der Analyse des Prozesses der Erkenntnis steht, und zwar als Übergang zur objektiven (bei Hegel: ‚absoluten') Wahrheit. *Marx knüpft folglich unmittelbar an Hegel an* (von mir hervorgehoben, G. L.), wenn er das Kriterium der Praxis in die Erkenntnistheorie einführt: siehe die Thesen über Feuerbach."[1]

Wir sehen, daß die neue Fragestellung Hegels in bezug auf die Teleologie, die Verknüpfung der Zwecksetzung mit der ökonomischen Tätigkeit des Menschen im Besonderen und — davon ausgehend — mit der menschlichen Praxis im Allgemeinen, für das ganze philosophische System Hegels von entscheidender Bedeutung ist. Dadurch wird die mechanische Trennung von Theorie und Praxis, die der subjektive Idealismus Kants und Fichtes vollzogen hat, aufgehoben und ein objektiver Zusammenhang zwischen menschlicher Praxis und objektiver Wirklichkeit hergestellt. Diese Rückkehr zur Objektivität bedeutet selbstverständlich eine Annäherung an bedeutende frühere Denker, wie etwa an Spinoza oder Hobbes. Die Objektivität Hegels steht jedoch philosophisch höher als die seiner großen Vorgänger, denn Hegel hat die Dialektik der „tätigen Seite" des Menschen in seine Konzeption der objektiven Wirklichkeit einbezogen, ja, für die Erkenntnistheorie der Hegelschen Dialektik, für die Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit spielt gerade diese „tätige Seite" die entscheidende Rolle. Die Beziehung von Theorie und Praxis hat damit eine höhere Klärung erhalten, als sie es bis jetzt in der ganzen Geschichte der Philosophie erreichen konnte. Eine Höhe, an die Marx unmittelbar anknüpfen und von der aus er die Beziehung von Theorie und Praxis zur endgültigen Höhe der philosophischen Klärung hinaufführen konnte.

Diese höhere Erkenntnis der Beziehung von Theorie und Praxis hat die weittragendsten Konsequenzen für die Dialektik der wesentlichen Kategorien des philosophischen Systems. Wir werden uns hier nun mit einigen dieser Fragen (Freiheit und Notwendigkeit, Zufälligkeit und Notwendigkeit) etwas näher beschäftigen müssen. Wir werden dabei sehen, daß die richtige dialektische Erkenntnis Hegels über diese Kategorien aus derselben Quelle stammt, wie die bisher analysierten neuen philosophischen Erkenntnisse. Und wir werden gleichzeitig beobachten können, daß die Grenze der richtigen Dialektik, der Punkt, an dem tiefe Dialektik der Wirklichkeit in eine idealistische Mystifikation umschlägt, gerade dort liegt, wo, aus verschiedenen Gründen, die ökonomischen Erkenntnisse Hegels versagen, wo er in der Erkenntnis der Gesellschaft selbst sich in Mystifikationen verliert.

[1] Ebd., S. 133.

Hegel tritt an die Probleme der Ökonomie, in ihrer Beziehung zu den philosophischen, mit einer überraschenden Bewußtheit heran. Wir haben bereits beobachten können, wie bewußt er das Problem der Praxis mit der Arbeit, mit der ökonomischen Tätigkeit verknüpft. Diese methodologische Klarheit Hegels beschränkt sich jedoch keineswegs auf die Behandlung von Einzelproblemen. Er ist sich dessen bewußt, daß gerade in der Sphäre der Ökonomie überhaupt die Kategorien des Handelns am deutlichsten zum Ausdruck kommen. In den einführenden Bemerkungen zum Aufsatz über das Naturrecht spricht sich Hegel über diese methodologische Frage aus; daß er dort über Naturrecht und nicht ausdrücklich über Ökonomie spricht, ändert an dem Wesen der Sache gar nichts, denn wir wissen, daß die ökonomischen Kategorien bei Hegel eine entscheidende Rolle im ganzen Aufbau der Gesellschaft und ihrer wissenschaftlichen Behandlung spielen. Er sagt dort in bezug auf die Frage, wie die Welt sich im Spiegel der Wissenschaft reflektiert, daß „am nächsten der Zustand des Naturrechts (steht, G. L.), weil es unmittelbar sich auf das Sittliche, den Beweger aller menschlichen Dinge bezieht, und insofern die Wissenschaft desselben ein Dasein hat, der Notwendigkeit angehört, mit der empirischen Gestalt des Sittlichen, welche ebenso in der Notwendigkeit ist, eins sein und als Wissenschaft dieselbe in der Form der Allgemeinheit ausdrücken muß“[1].

Das Problem von Freiheit und Notwendigkeit erhält seine Konkretion durch Hegel vor allem dadurch, daß es immer in einem bestimmten gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhang behandelt wird. Der Kampf Hegels gegen den subjektiven Idealismus auf dem Gebiet der Ethik gilt mit in erster Linie, wie wir gesehen haben, der abstrakten Isolierung des Freiheitsbegriffes von der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit. Indem Hegel für die Betrachtung der modernen Gesellschaft die Einzelheit des Individuums zur Grundlage macht, indem er die unmittelbare Tätigkeit dieses Individuums mit Hilfe der Kategorien der klassischen Ökonomie zu begreifen sucht, muß die Totalität dieser Selbstbewegung der ganzen Gesellschaft als Produkt der einzelnen und darum zufälligen Tätigkeiten der Individuen erscheinen. Wir haben schon bisher verschiedene Ausführungen Hegels zitiert, aus denen diese seine Auffassung, die mit der von Adam Smith im vollen Einklang steht, unzweideutig hervorgeht. Damit wir aber ein ganz klares Bild seiner diesbezüglichen Auffassung gewinnen, müssen wir seine spätere Charakteristik der Ökonomie als Wissenschaft anführen. Dort faßt er das Problem von Zufälligkeit und Notwendigkeit als Grundfrage dieser Wissenschaft zusammen. Diese Auffassung steht im vollen Einklang mit den Jenaer Ausführungen, nur daß die Jenaer Erkenntnisziele es für Hegel noch nicht notwendig gemacht haben, seine Anschauungen

[1] Lasson: S. 330.

über die Ökonomie als Wissenschaft umfassend darzulegen. Die Ausführungen der Rechtsphilosophie lauten so: „... dieses Wimmeln von Willkür erzeugt aus sich allgemeine Bestimmungen, und dieses anscheinend Zerstreute und Gedankenlose wird von einer Notwendigkeit gehalten, die von selbst eintritt. Dieses Notwendige hier aufzufinden ist Gegenstand der Staatsökonomie, einer Wissenschaft, die dem Gedanken Ehre macht, weil sie zu einer Masse von Zufälligkeiten die Gesetze findet. Es ist ein interessantes Schauspiel, wie alle Zusammenhänge hier rückwirkend sind, wie die besonderen Sphären sich gruppieren, auf andere Einfluß haben und von ihnen ihre Beförderung oder Hinderung erfahren. Dies Ineinandergehen, an das man zunächst nicht glaubt, weil alles der Willkür des Einzelnen anheimgestellt scheint, ist vor allem bemerkenswert und hat eine Ähnlichkeit mit dem Planetensystem, das immer dem Auge nur unregelmäßige Bewegungen zeigt, aber dessen Gesetze doch erkannt werden können."[1]

Auf dieser Grundlage wird von Hegel im Rahmen der konkreten und bewegten Totalität des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens der Menschen die Frage der Beziehung von Freiheit und Notwendigkeit gestellt und zum erstenmal konkret und richtig gelöst. Engels sagt über diese Lösung von Hegel: „Hegel war der erste, der das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Für ihn ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit. ‚*Blind* ist die Notwendigkeit nur *insofern dieselbe nicht begriffen wird.*' Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebnen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen."[2] Der Zusammenhang dieser Auffassung von Freiheit und Notwendigkeit bildet, wie wir gesehen haben, den Mittelpunkt von Hegels Betrachtungen über die Teleologie und im Zusammenhang damit seiner Analyse der menschlichen Tätigkeit überhaupt. Die rein ökonomische Seite dieses Problems ist uns bereits bekannt, ebenso wie, im engen Zusammenhang damit, die Dialektik der fortschreitenden Entwicklung der menschlichen Erkenntnisse über die Gesetzmäßigkeiten der Natur als Grundlage dieser Tätigkeit. Es ist uns ebenfalls erinnerlich, wie leidenschaftlich Hegel gegen die angemaßte Erhabenheit des Kant-Fichteschen abstrakten Freiheitsbegriffes Stellung genommen hat. Es kommt jetzt darauf an, kurz zu betrachten, wie sich diese Anschauungsweise Hegels in der Behandlung der konkreten Totalität der Gesellschaft und ihrer Geschichte auswirkt. Denn es ergibt sich von selbst aus der Hegelschen Auffassung, daß gerade das geschichtliche Leben als das wirkliche Betätigungsfeld der

[1] Rechtsphilosophie, § 189, Werke, Bd. VIII, S. 255, Zusatz. Lasson: S. 336.
[2] Anti-Duhring, Berlin 1948, S. 138.

Freiheit, als das Kampfterrain der Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit erscheint.

Es ist bekannt, daß die spätere Hegelsche Geschichtsphilosophie in der „List der Vernunft" ihren Zentralbegriff hat. In prosaische Sprache umgesetzt, bedeutet dieser Ausdruck so viel, daß die Menschen zwar ihre Geschichte selbst machen, daß der wirkliche Motor der geschichtlichen Ereignisse in den Leidenschaften der Menschen, in ihren individuellen, egoistischen Bestrebungen liegt, daß aber aus der Totalität dieser einzelnen Leidenschaften der Hauptrichtung nach *etwas anderes* herauskommt, als die handelnden Menschen wünschen und erstreben; daß aber dieses andere keineswegs etwas Zufälliges vorstellt, sondern daß gerade hierin die Gesetzlichkeit der Geschichte, „die Vernunft in der Geschichte", der „Geist" — nach Hegels Ausdrücken zum Vorschein — gelangt.

Dieser Terminus „List" hat bei Hegel eine lange Vorgeschichte, die bis Jena zurückreicht. Erinnern wir uns daran, daß Hegel bei der methodologisch so wichtigen Analyse des Werkzeugs (S. 397) schon diesen Ausdruck gebraucht hat, um die Beziehung des arbeitenden Menschen zur Natur philosophisch auf den Begriff zu bringen. Im engen Zusammenhang damit wendet nun Hegel denselben Begriff der List auf die Beziehung von Staat und Regierung zum einzelnen Menschen und insbesondere zur Gesamtheit der wirtschaftlichen Beziehungen der Menschen an. Wir werden im nächsten Kapitel ausführlich zeigen, wie an diesem Punkte die Grenzen der Hegelschen Ökonomie, seine idealistischen Illusionen in bezug auf den Staat einsetzen; Illusionen, die, wie wir ebenfalls sehen werden, mit seinen allgemeinen napoleonischen Illusionen eng verbunden sind.

Aber die Anschauungen Hegels haben nicht ausschließlich diese Quelle. Sie erhalten freilich durch den Einfluß der Periode auf Hegel einen besonderen Akzent. Ihr historischer Ursprung ist vielmehr die Gesellschaftsauffassung von Hobbes und Mandeville, nach welcher aus den egoistischen und sogar bösen und lasterhaften Leidenschaften der Menschen in ihrer Wechselwirkung das Gleichgewicht der kapitalistischen Gesellschaft entsteht und durch deren Wechselwirkung der Fortschritt in der Geschichte gewährleistet wird. Diese Auffassung wird nun in der Philosophie der Nützlichkeit von den bedeutenden Vertretern der französischen Aufklärung gedanklich weitergebildet und verallgemeinert (freilich auch, wie Marx gezeigt hat, in einer ebenfalls idealistischen und illusionistischen Richtung); die Smithsche Ökonomie gibt ihrerseits allen diesen Theorien eine Grundlage und zeigt im nüchternen Licht der realen Tatsachen und ihrer realen Zusammenhänge, wie weit diese Auffassungen in Wirklichkeit reichen.

Hegels Gesellschaftsauffassung tritt das Erbe dieser ganzen Entwicklung an. Wie nahe er zu ihnen steht, zeigt z. B. folgende Stelle aus den Vor-

lesungen von 1805/06. „Das Wirkliche sieht freilich äußerlich nicht so aus als das Ideal, weil der Beobachter sich an das Unmittelbare hält, — an das Notwendige. Ausschweifung, Untergang, Liederlichkeit, Lasterhaftigkeit der Einzelnen muß ertragen werden können; der Staat ist *die List*."[1] Und an anderer Stelle sagt Hegel zusammenfassend über denselben Tatbestand: „*List* der *Regierung*, den *Eigennutz* der Andern machen zu lassen — Recht, Verstand des Kaufmanns, weiß, worauf es in der Welt ankommt: Nutzen — in ihren *Nutzen* verwenden und so stellen, daß er in sie zurückgeht."[2]

An dieser Stelle ist es neben der allgemeinen Theorie Hegels über die Beziehung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat bemerkenswert, daß er diese Tätigkeit mit der des Kaufmanns in der Gesellschaft selbst vergleicht und den Begriff der „List" der Regierung an seinen allgemeinen ökonomischen Begriff der List anzugleichen versucht. Noch deutlicher kommt diese Tendenz Hegels in einer anderen Randbemerkung derselben Schrift zum Ausdruck. „Nicht die *Künstlichkeit* der *gesetz*gebenden usf. Gewalt — *Selbst* ist das Höchste. — *Freies Preisgeben der Gewalten der Notwendigkeit* — List, die Einzelnen machen zu lassen, sorgt *jeder für sich* — fließt ins Allgemeine — höheres in sich Reflektiertsein des Geistes. — *Garantie* gegen die Willkür; allgemeine Konstitution der Stände — nicht Landstände; allgemeine Vernunft — Flüssigkeit alles Einzelnen. Die *Vernunft* des Volks ist so gescheut als die Einrichtungen sind."[3] Aus alledem ist klar ersichtlich, daß bei Hegel hier zwei Gedankentendenzen gegeneinander kämpfen, wobei für beide die Theorie der List, die Hegelsche Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit das ausschlaggebende Gesetz sein soll. Einerseits die List der Regierung der Selbstbewegung der Ökonomie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft gegenüber, andererseits die List der Vernunft, die in dieser Selbstbewegung selbst zum Ausdruck kommt, die Produktion, Reproduktion und Fortbewegung der kapitalistischen Gesellschaft eigengesetzlich regelt.

Wie nun diese Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit sich im Verlauf der Weltgeschichte auswirkt, darüber haben wir Hegels Anschauungen schon wiederholt vernommen. Wir verweisen also den Leser auf die Darlegungen Hegels über die Rolle des Tyrannen in der Geschichte, über die Notwendigkeit seines Auftretens und über die seines Wiederverschwindens (S. 360ff.).

Wir haben ebenfalls gesehen, daß Hegel in der Rolle der großen Männer, der „welthistorischen Individuen" eine ähnliche Dialektik sieht (vgl. über Richelieu, S. 356). Wir wollen hier nur einige ergänzende Betrachtungen

[1] Realphilosophie, Bd. II, S. 251.
[2] Ebd., S. 262.
[3] Ebd., S. 252.

aus den Vorlesungen Hegels in der Jenaer Zeit anführen, in denen besonders plastisch zum Ausdruck kommt, wie eng in der Hegelschen Dialektik der Geschichte der Zusammenhang von Freiheit und Notwendigkeit mit dem von Zufälligkeit und Notwendigkeit verknüpft ist. In einer solchen Vorlesung kommt Hegel auf das künstlerische Genie zu sprechen. Und in offener Polemik gegen die romantische Vergöttlichung und Mystifizierung des Genies gibt er eine sehr nüchterne Analyse über die Wechselwirkung zwischen der individuellen Tätigkeit des Genies und der gesellschaftlichen Gesamtbewegung, dem Leben des Volkes. „Diejenigen, welche *Genies* genannt werden, haben sich irgendwelche besondere Geschicklichkeit erworben, in welcher sie die allgemeinen Gestalten des Volkes zu ihrem Werke machen, wie Andere Anderes. Was sie produzieren, ist nicht ihre Erfindung, sondern die Erfindung des *ganzen* Volkes oder das *Finden*, daß das Volk sein Wesen gefunden hat. Was dem Künstler als *diesem* angehört, ist seine formale Tätigkeit, seine besondere Geschicklichkeit in dieser Art der Darstellung und zu dieser selbst ist er erzogen worden in der allgemeinen Geschicklichkeit. Er ist gleichsam der, welcher unter Arbeitern sich befindet, die einen steinernen Bogen aufbauen, dessen Gerüst unsichtbar als Idee vorhanden ist. Jeder setzt einen Stein auf. Der Künstler eben so. Es trifft ihn zufällig, der letzte zu sein; indem er den Stein einsetzt, trägt der Bogen sich selbst. Er sieht, da er diesen Stein einsetzt, daß das Ganze Ein Bogen ist, spricht es aus und gilt für den Erfinder."[1]

Noch deutlicher kommt dieser Zusammenhang zum Ausdruck in einer gleichzeitigen Vorlesung, in der Hegel ausdrücklich auf die Rolle der bedeutenden Persönlichkeit in der Geschichte, besonders in den Epochen des Übergangs zu sprechen kommt. „Diese besonnenen Naturen tun nichts, als das Wort auszusprechen, und die Völker werden ihnen anhängen. Die großen Geister, die dies zu tun vermögen, müssen, um es tun zu können, von allen Eigentümlichkeiten der vorhergehenden Gestalt *gereinigt* sein. Wenn sie das Werk in *seiner* Totalität vollbringen wollen, müssen sie es auch in *ihrer* ganzen Totalität erfaßt haben. Sie ergreifen es vielleicht nur an einem Ende und bringen es vorwärts. Aber weil die Natur das *Ganze* will, so stößt sie dieselben von der *Spitze*, an die sie sich stellten, und stellt andere Menschen hin; und sind auch diese einseitig, eine Folge einzelner, bis das ganze Werk vollbracht ist. Soll es aber die Tat *Eines* Menschen gewesen sein, so muß er das Ganze erkannt und damit von aller Beschränktheit sich gereinigt haben."[2]

In diesen Ausführungen Hegels zeigt sich freilich auch jene Schranke seines Denkens, über die wir sogleich ausführlicher sprechen werden, und

[1] Rosenkranz: S. 180.
[2] Ebd., S. 189.

die darin liegt, daß er den Geschichtsprozeß als Ganzes mystifiziert und ihm einen bewußten Träger, den „Geist“ unterschiebt. Innerhalb dieser Schranke ist es aber klar ersichtlich, wie nüchtern und dialektisch Hegel den Zusammenhang zwischen „welthistorischem Individuum“ und Geschichtsablauf betrachtet, wie energisch er einerseits die Rolle der bedeutenden Persönlichkeit in der Geschichte der Durchführung jener objektiven Aufgabe unterordnet, die der Gesellschaft von den objektiven Umständen ihrer eigenen Entwicklung gestellt worden ist. Andererseits ist ersichtlich, daß Hegel die Rolle der Zufälligkeit in der Auswahl jener Menschen, die zur Bewältigung einer welthistorisch wichtigen politischen, künstlerischen usw. Aufgabe gelangen, klar sieht.

Durch diese Klarheit wird er auch auf diesem Gebiet ein Vorläufer des historischen Materialismus. Marx und Engels haben freilich diese Dialektik von Zufälligkeit und Notwendigkeit weit über Hegel hinaus materialistisch konkretisiert und die mystifizierte Auffassung des geschichtlichen Gesamtablaufs durch die wirklich wissenschaftliche Sprache des historischen Materialismus überwunden. Erst bei ihren vulgarisierenden Nachfolgern in der II. Internationale ist jene mechanische Überspannung der Notwendigkeit in der Geschichte aufgetaucht, die die Rolle der Persönlichkeit, der menschlichen Aktivität einzelner Individuen aus der Geschichte vollkommen verschwinden ließ und aus der Notwendigkeit einen Automaten (zum Gebrauch des Opportunismus) machte, der ohne menschliche Tätigkeit funktioniert. Lenin und Stalin haben den historischen Materialismus von dieser mechanistischen Vulgarisation gereinigt und auch in dieser Hinsicht die Lehre von Marx und Engels wiederhergestellt und weitergeführt.

Aber schon der alternde Engels mußte gegen diese Form der Mechanisierung und Vulgarisation der Geschichte einen ideologischen Kampf führen. Wir zitieren hier eine Stelle aus seinem Brief an Heinz Starkenburg, der nicht nur eine Richtigstellung dieser falschen Theorien bietet, sondern zugleich klar zeigt, wie weit Hegel in der richtigen Erkenntnis dieser Zusammenhänge gekommen ist, wie weit er für den historischen Materialismus auf diesem Punkt eine methodologische Vorarbeit geleistet hat. Engels geht in seinen Betrachtungen von der Dialektik der Notwendigkeit und der Zufälligkeit aus und sagt: „Hier kommen dann die sogenannten großen Männer zur Behandlung. Daß ein solcher und gerade dieser zu dieser bestimmten Zeit in diesem gegebenen Lande aufsteht, ist natürlich reiner Zufall. Aber streichen wir ihn weg, so ist Nachfrage da für Ersatz, und dieser Ersatz findet sich, tant bien que mal, aber er findet sich auf die Dauer. Daß Napoleon, grade dieser Korse, der Militärdiktator war, den die durch eignen Krieg erschöpfte französische Republik nötig machte, das war Zufall: daß aber in Ermangelung eines Napoleon ein andrer die Stelle ausgefüllt hätte,

das ist bewiesen dadurch, daß der Mann sich jedesmal gefunden, sobald er nötig war: Cäsar, Augustus, Cromwell etc. Wenn Marx die materialistische Geschichtsauffassung entdeckte, so beweisen Thierry, Mignet, Guizot, die sämtlichen englischen Geschichtschreiber bis 1850, daß darauf angestrebt wurde, und die Entdeckung derselben Auffassung durch Morgan beweist, daß die Zeit für sie reif war und sie eben entdeckt werden *mußte.*"[1]

Die entscheidende Schranke in der Hegelschen Erkenntnis der Geschichte, die ihn verhindert hat, seine allgemein philosophisch richtigen Konzeptionen über die Beziehung von Notwendigkeit und Freiheit, von Notwendigkeit und Zufälligkeit konkret und wahrheitsgemäß auf den Geschichtsablauf anzuwenden, ist seine Unkenntnis des Klassenkampfes als Beweger von Gesellschaft und Geschichte. Hegel hatte ein genügend universelles Wissen und einen hinreichend nüchternen und unbefangenen Blick, um in einzelnen Fällen die Klassengegensätze in der Gesellschaft zu erblicken. (Wir verweisen nur auf seine Betrachtungen über den Zusammenhang der Entstehung der Fabriken und der Armut. S. 383.) Jedoch seine allgemeine Auffassung von Gesellschaft und Geschichte ist noch so beschaffen, daß er die bewegende Rolle der Klassengegensätze innerhalb der Gesellschaft nicht sieht, geschweige denn imstande wäre, aus ihren Bewegungsgesetzen allgemein methodologische Folgerungen zu ziehen.

Die einzelnen Staaten treten also in der Hegelschen Geschichtsphilosophie als einheitliche und geschlossene Individualitäten auf. Hegel sieht zwar, daß hinter solchen Individualitäten gesellschaftliche Entwicklungen verborgen sind. Man denke z. B. daran, wie er die Einheit Frankreichs und die Zerrissenheit Deutschlands auf den verschiedenen Ablauf der Auflösung des Feudalismus zurückführt. Diese richtigen Einsichten haben aber keine methodologisch durchgeführten Konsequenzen. Die Weltgeschichte erscheint im wesentlichen doch als ein Machtkampf der in sich „einheitlichen" Nationen und Staaten untereinander.

Diesen Kampf betrachtet nun Hegel ebenso nüchtern, wie er den ökonomischen Kampf, den die Individuen miteinander in der bürgerlichen Gesellschaft führen, nüchtern betrachtet hat. Dieser Kampf erscheint in der „Phänomenologie des Geistes" als das „geistige Tierreich". Jenen analysiert er als die Wiederkehr, ja als die eigentliche Gestalt des Naturzustandes, des Hobbesschen Kampfes aller gegen alle. Wir werden sehen, daß in der Hegelschen Gesellschaftsphilosophie die rechtliche Regelung der ökonomischen Zusammenhänge – die nach Hegel ebenfalls an sich ein „bellum omnium contra omnes" vorstellen – eine außerordentlich wichtige, ja bei weitem überschätzte Rolle spielt; wenn seine Auffassung der Möglichkeit

[1] Engels an Starkenburg, 25. Januar 1894, in Marx/Engels, Ausgewählte Schriften, 2. Bd., Berlin 1952, S. 475.

und Notwendigkeit der rechtlichen Regelung freilich auch von der Kant-Fichteschen radikal verschieden ist. Mit der Konstituierung eines Volkes, einer Gesellschaft zum Staate hört aber nach Hegel die Möglichkeit einer jeden solchen Regelung zwischen den Staatsindividuen auf. Er sagt in seinen Vorlesungen von 1805/06: „Das Ganze ist Individuum, Volk, das gegen andere gekehrt ist. Die Wiederherstellung des gleichgültigen Standes der Individuen gegeneinander, der *Naturzustand*, hier erst ist er *real*. Dies Verhältnis ist teils ruhiges Bestehen der unabhängigen Individuen voneinander, Souveränität, teils Verbindung durch *Verträge*. Aber die Verträge haben nicht die *Wirklichkeit* des wirklichen Vertrags, nicht eine *daseiende* Macht derselben, sondern das Volksindividuum ist eben das Allgemeine als daseiende Macht. Sie müssen daher nicht nach der Weise bürgerlicher *Verträge* betrachtet werden; sie haben keine Verbindlichkeit, so wie ein Teil sie aufhebt. Es ist dieser ewige Betrug, Traktate zu schließen, sich zu verpflichten und diese Verpflichtung wieder verschwinden zu lassen."[1]

Wir werden später sehen, eine wie große und betonte Rolle gerade der Krieg in der Jenaer Geschichtsphilosophie von Hegel spielt. Freilich betrachtet Hegel, trotz einer napoleonischen Überschätzung der Bedeutung des Krieges, diesen ebenfalls nüchtern und historisch. Einerseits polemisiert er, wie wir es aus den Schlußbetrachtungen des eben angeführten Zitats sehen können, gegen die Kantsche Utopie vom ewigen Frieden. Andererseits ist er weit entfernt davon, auf die Proklamationen einzelner kriegführender Teile hereinzufallen. Er ist sich über die Relativität von Angriffs- und Verteidigungskrieg im pragmatischen Sinne ganz im klaren. Jeder behauptet, sich zu verteidigen und von dem anderen angegriffen zu sein. Und die Frage ist auf diesem Niveau auch ganz und gar nicht zu entscheiden. In seiner Schrift über die Verfassung sagt Hegel: „Jeder Teil gründet das seinige auf Rechte, und klagt den anderen der Verletzung eines Rechtes an ... Das Publikum nimmt Partei, jede Partei behauptet, das Recht auf ihrer Seite zu haben, und beide Parteien haben Recht, und gerade die Rechte selbst sind es, die in Widerspruch miteinander geraten."[2]

Konsequenterweise folgert nun Hegel, daß diese Kämpfe zwischen den Staaten unmittelbar Machtkämpfe sind, wobei Gott, der Weltgeist, stets an der Spitze der stärkeren Bataillone steht. Dieser nüchterne Realismus in der Auffassung der geschichtlichen Tatsachen wird nun von den Ideologen der imperialistischen Periode dazu benützt, aus Hegel einen Vorläufer der ideenlosen „Machtpolitik" vom Typus Treitschke zu machen (Meinecke, Heller usw.). Diese Herren übersehen dabei zwei „Kleinigkeiten". Erstens, daß bei Hegel, trotz seiner Unkenntnis des Klassenkampfes, die

[1] Realphilosophie, Bd. II, S. 260f.
[2] Lasson: S. 99f.

Macht eines Staates nie wie ein Blitz aus dem heiteren Himmel kommt oder gar das Produkt irgendeines „Genies" ist. Es genügt, daß wir an die frühere Gegenüberstellung von Frankreich und Deutschland erinnern, um klar zu sehen, wie sehr für Hegel die unmittelbar erscheinende machtpolitische Überlegenheit nur etwas Unmittelbares war; wie sehr er stets bestrebt war, jene Vermittlungen, jene objektiven sozialen Umstände aufzudecken, die hinter dieser Unmittelbarkeit verborgen sind. Und wenn er später bei der zerschmetternden Niederlage Preußens in der Schlacht von Jena-Auerstedt (1806) mit allen seinen Sympathien an der Seite Napoleons und gegen Preußen steht, so ist dies keineswegs eine Bewunderung der „überlegenen Macht" des französischen Kaisers, sondern eine Sympathie für das soziale Erbe der Französischen Revolution und eine Verachtung für das feudal verrottete Preußen.

Dieses Beispiel führt schon auf den zweiten Gesichtspunkt, der gegen die Geschichtsverzerrung von Meinecke, Heller und anderen geltend gemacht werden muß. Diese Herren vergessen vollständig, daß Hegel der Ideologe einer revolutionären Periode, der Periode der revolutionären Konstituierung der großen modernen Nationen gewesen ist. Diesen Prozeß hat Hegel — mit Recht — als einen fortschrittlichen betrachtet. In der geschichtlichen Dialektik dieses Prozesses, der sich in der Wirklichkeit vielfach in der Form großer Kriege abgespielt hat, sah Hegel jenen Naturzustand, in welchem aus der unmittelbaren Dialektik der Machtverhältnisse die Entwicklung des Geistes zu seiner höchsten Stufe sich durchsetzt. Diese höchste Stufe sah Hegel in der sich zur Nation konstituierenden modernen bürgerlichen Gesellschaft eines großen Volkes. Er hat damit das grundlegende Problem der Zeit im allgemeinen richtig erfaßt und hat auch mit großem Scharfblick gesehen, wie diese Dialektik in den scheinbar zufälligen, scheinbar willkürlichen Einzelereignissen der Weltgeschichte notwendig zur Geltung kommt.

Die Grenze seiner Geschichtsauffassung zeigt sich naturgemäß darin, daß einerseits mit dieser Perspektive sein geschichtsphilosophischer Horizont abgeschlossen war, andererseits darin — was wir später detailliert sehen werden —, daß auch er über die damaligen realen Widersprüche der Entstehung der deutschen nationalen Einheit sich gedanklich nicht erheben konnte, daß sein Gedankensystem nur das eine Extrem der damaligen ungelösten Widersprüche in dieser Zentralfrage der demokratischen Revolution in Deutschland (Lenin) widerspiegelt.

All dies hat mit Bismarck und erst recht mit der „Machtpolitik" des deutschen Imperialismus weder historisch noch philosophisch etwas zu tun. Meinecke, Heller und andere begehen eine ähnliche Geschichtsverzerrung, wie sie die verschiedenen sozialimperialistischen Opportunisten während

des Weltkrieges begangen haben, indem sie die Aussprüche von Marx und Engels über die wirkliche Progressivität nationaler Befreiungskämpfe antihistorisch auf den imperialistischen Weltkrieg anwendeten, um diesen als angeblich „gerechten", „nationalen" Krieg zu verteidigen und zu unterstützen. Freilich geben bestimmte Unklarheiten, Dunkelheiten und Widersprüche Hegels – bei geschickter sophistischer Kunst des Zitierens – einen Vorwand zu dieser Geschichtsfälschung, der bei Marx und Engels nicht einmal als Vorwand vorhanden ist. Aber die Verdrehung der Anschauungen der letzteren zeigt, daß es den imperialistischen Fälschungen gar nicht auf den Vorwand, sondern auf ihren Vorsatz der Apologie des Imperialismus ankommt.

Die Grundlinie der Hegelschen Geschichtskonzeption soll also zum konkreten Terrain der Verwirklichung der menschlichen Praxis als ihrem Gipfelpunkt zum philosophischen Verständnis jenes wirklichen historischen Entwicklungsganges, der notwendig zur Entstehung der modernen bürgerlichen Gesellschaft geführt hat, hinleiten. Diese Notwendigkeit entsteht, wie wir gesehen haben, aus den Handlungen der Menschen, aus ihren Bestrebungen und Leidenschaften, aus welchen die Dialektik von Notwendigkeit und Freiheit andere, allgemeinere und höhere Resultate herausholt, als die Menschen bei ihren Handlungen sich zum Ziele gesetzt haben. Die konkrete Dialektik von Notwendigkeit und Freiheit besteht also bei Hegel gerade darin, daß diese individuellen Leidenschaften, diese selbstsüchtigen Bestrebungen der Menschen ebenso notwendig zur Verwirklichung des historischen Entwicklungsganges sind, wie ihre Ergebnisse anderes und mehr darstellen, als in diesen unmittelbaren bewegenden Kräften enthalten und beabsichtigt war. Damit ist sowohl die Moral wie die Geschichtskonzeption des subjektiven Idealismus weit überholt. Die geschichtliche Bewegung ist bei Hegel kein unendlicher Progreß, sondern ein konkreter Entwicklungsgang; Gesellschaft und Geschichte sind nicht abstrakte Bestrebungen des noch abstrakteren „reinen Willens".

In dem Bestreben, die subjektiv-idealistische Konzeption sowohl des Praktischen wie der Geschichte zu überwinden, ist Schelling bis zu einem gewissen Grade Hegel vorangegangen. Die Verwandlung der teleologischen Prinzipien in der „Kritik der Urteilskraft" sollte Schelling dazu dienen, eine konkrete und einheitliche Auffassung über die Entwicklung in Natur und Geschichte zu erreichen. Bei diesem Versuch kommt Schelling an einem Punkt zu einer gewissen Höhe des dialektischen Verständnisses, indem er eine Ahnung darüber gewinnt, daß in der Geschichte anderes und mehr verwirklicht wird, als die handelnden Menschen in der Geschichte beabsichtigen. Schelling spricht von dem „vorausgesetzten Verhältnis der Freiheit zu einer verborgenen Notwendigkeit . . ., kraft dessen

Menschen durch ihr freies Handeln selbst, und doch wider ihren Willen, Ursache von etwas werden müssen, was sie nie gewollt, oder kraft dessen umgekehrt etwas mißlingen und zuschanden werden muß, was sie durch Freiheit und mit Anstrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben."[1] Diese richtigen Ahnungen können sich aber bei Schelling zu keiner wirklichen Erkenntnis entwickeln. Die Notwendigkeit, von der Schelling hier spricht, wird von ihm als das „Bewußtlose" der Freiheit als etwas Bewußtem ganz starr gegenübergestellt. Diese Starrheit geht bei Schelling so weit, daß er aus der Voraussetzung, daß das „Bewußtlose" das Prinzip der historischen Objektivität ist, die Folgerung zieht: „Nun ist es aber schlechthin unmöglich, daß mit Bewußtsein etwas Objektives hervorgebracht werde ..."[2] Durch diese abstrakte und starre Entgegensetzung von Freiheit und Notwendigkeit, von Bewußtsein und Bewußtlosem wird jede Möglichkeit einer konkreten Dialektik der Praxis aufgehoben; zwischen den abstrakten Prinzipien des Bewußten und des Bewußtlosen kann es nur zu einer mystischen Scheindialektik kommen.

Schelling gelangt einerseits zu einem mystischen Irrationalismus in der Geschichte, andererseits kommt er nicht über die Schranken der Kantschen Auffassung der Teleologie hinaus, obwohl er deren Subjektivität durch eine wiederum mystische Scheinobjektivität zu überwinden versucht. Er hat ein Gefühl dafür, daß die Geschichte nicht im Sinne der alten Metaphysik gesetzmäßig begriffen werden kann. Er sagt über den Begriff der Geschichte, „daß ebensowenig eine absolut gesetzlose Reihe von Begebenheiten als eine absolut gesetzmäßige den Namen der Geschichte verdiene". Aber das, was an relativ richtiger Ahnung in diesen Ausführungen enthalten ist, wird von Schelling sofort wieder zerstört: „Theorie und Geschichte sind völlig Entgegengesetzte. Der Mensch hat nur deswegen Geschichte, weil, was er tun wird, sich nach keiner Theorie im voraus berechnen läßt."[3]

Man sieht, daß in diesen Ausführungen gerade das fehlt, was die philosophische Größe und die in die Zukunft weisende Bedeutung der Hegelschen Wendung in der Teleologie, in der Anwendung der Dialektik des zweckmäßigen Handelns auf die Geschichte ausmacht. Die Ableitung der Hegelschen Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie aus der Schellingschen, die Identifizierung der Auffassung von Freiheit und Notwendigkeit bei Schelling und Hegel ist also historisch unrichtig. Es ist möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß die Schellingsche Auffassung des geschichtlichen Prozesses als bewußtloser Praxis des Absoluten eine Anregung für die Hegel-

[1] System des transzendentalen Idealismus, a. a. O., Bd. III, S. 594.
[2] Ebd., S. 613.
[3] Ebd., S. 589.

sche Philosophie der Geschichte gegeben hat. Aber mehr als eine Anregung ist sie nicht gewesen. Die wesentlichen Momente der Hegelschen Geschichtsphilosophie sind eben die Momente der dialektischen Einheit von Theorie und Praxis, also gerade jene, von denen in der Schellingschen Konzeption keine Spur vorhanden ist, in welcher Hinsicht Schelling niemals über den Kant-Fichteschen Dualismus hinauskommen konnte.

Der wirkliche Zusammenhang zwischen der Hegelschen und Schellingschen Geschichtsphilosophie ist, im Gegenteil, gerade dort vorhanden, wo die Schranken von Hegels Denken liegen. Schelling findet in der Kunst eine Einheit von Freiheit und Notwendigkeit, von bewußtem und bewußtlosem Produzieren, nach deren Analogie er nun – mit Hilfe der intellektuellen Anschauung – die Einheit im Entwicklungsprozeß von Natur und Geschichte konstruiert. Dabei liegt die große Schwäche seiner Konstruktion nicht nur in dieser abstrakten und mystischen Spitze, sondern vor allem darin, daß die einzelnen Momente des Geschichtsprozesses durch diese Konzeption einer dialektischen Einheit nirgends und in keiner Weise gedanklich erhellt und konkretisiert werden können. Und gerade hierin liegt die große Stärke der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Die Spitze dagegen muß sich auch bei Hegel in einem mystischen Hell-Dunkel verlieren, und hier ist ein sehr wesentliches Moment seiner Philosophie, wo immer ein gemeinsamer Zug mit Schelling vorhanden bleiben wird, den er als Idealist niemals ablegen kann.

Es handelt sich um die Auffassung des Geschichtsprozesses als eines Ganzen. Da für den objektiven Idealisten Hegel – ebenso wie für Schelling – das Ganze des Entwicklungsprozesses von Natur und Geschichte das Werk eines „Geistes" ist, muß hier der alte, in allen gesellschaftlichen und historischen Details von Hegel sonst überwundene teleologische Gedanke wiederkehren. Denn, wenn der Geschichtsprozeß ein einheitliches Subjekt zum Träger hat, wenn er das Resultat von dessen Tätigkeit ist, so ist es für den objektiven Idealisten Hegel nur folgerichtig, in dem Geschichtsprozeß selbst die Verwirklichung jenes Zweckes zu sehen, den dieser „Geist" sich zu Anfang des Prozesses als Ziel gesetzt hat. Damit verwandelt sich nun bei Hegel das Ganze des Prozesses – ebenso wie bei Schelling – in eine Scheinbewegung: es ist die Rückkehr zum Anfang, die Verwirklichung von etwas, was von Anfang an a priori dagewesen ist.

In der „Phänomenologie" sagt darüber Hegel folgendes: „Das Gesagte kann auch so ausgedrückt werden, daß die Vernunft das *zweckmäßige Tun* ist. Die Erhebung der vermeinten Natur über das mißkannte Denken, und zunächst die Verbannung der äußeren Zweckmäßigkeit hat die Form des *Zwecks* überhaupt in Mißkredit gebracht. Allein, wie auch Aristoteles die Natur als das zweckmäßige Tun bestimmt, der Zweck ist das Unmittelbare,

Ruhende, das Unbewegte, welches *selbst bewegend* ist; so ist es *Subjekt*. Seine Kraft zu bewegen, abstrakt genommen, ist das *Fürsichsein* oder die reine Negativität. Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der *Anfang Zweck* ist; – oder das Wirkliche ist nur darum dasselbe, was sein Begriff, weil das Unmittelbare als Zweck das Selbst oder die reine Wirklichkeit in ihm selbst hat."[1]

Hegel bemerkt hier nicht, daß er in der abstrakt-konsequenten Durchführung seines teleologischen Prinzips in die alte theologische Teleologie zurückfällt. Seine große philosophische Tat bestand ja gerade darin, daß er das Prinzip des Zwecks aus dem Himmel, wohin es von der Theologie projiziert worden war, in die irdische Wirklichkeit des wirklichen menschlichen Handelns herunterholte. Seine Konzeption der Teleologie blieb deshalb solange groß, neu und fruchtbar, solange sie irdisch blieb. Indem Hegel als konsequenter objektiver Idealist diesen Weg zu Ende geht, zerstört er das, was er früher als Dialektiker aufgebaut hat. In dieser theologischen Wendung des teleologischen Prinzips besteht zwischen Hegel und Schelling eine große und über den Bruch hinaus dauernde Verwandtschaft ihrer Geschichtskonzeptionen.

Aber man darf nie vergessen, daß diese Verwandtschaft die Verwandtschaft ihrer idealistischen Schranken ist. Der Unterschied zwischen ihnen besteht darin, daß Hegel einen ungeheuren Umweg macht und auf diesem Umweg außerordentlich viele neue dialektische Zusammenhänge aufdeckt, bevor sich sein Denken in den idealistischen Nebel der „Tätigkeit" des mystifizierten Demiurgen verliert. Hegel stößt bis zu jener Schranke vor, die für jeden Idealismus unübersteigbar bleibt. Dieser Gegensatz zwischen System und Methode ist bei Schelling nur in sehr geringem und ständig abnehmendem Maße vorhanden. Darum muß die Geschichte der Philosophie das Gewicht darauf legen, worin die beiden Auffassungen der Entwicklung der Geschichte sich voneinander unterscheiden.

VII

Die Schranken der Hegelschen Ökonomie

Die philosophisch-historische Tendenz Hegels ist es, aus der Stellung des Menschen zur modernen bürgerlichen Gesellschaft alle ökonomischen und sozialen Kategorien abzuleiten, – zu zeigen, wie aus diesen Zusammenhängen objektive Bewegungsgesetze der Wechselbeziehungen zwischen Mensch, Natur und Gesellschaft entstehen, wie auf diesem Boden Widersprüchlichkeiten entspringen, deren Aufhebung und Wiederauftreten

[1] Werke, Bd. II, S. 17f.

auf höherer Stufenleiter letzten Endes den ganzen Aufbau von Gesellschaft und Geschichte verständlich macht.

Die neuen Fragestellungen Hegels auf dem Gebiet der Philosophie der menschlichen Praxis haben eine starke antifetischistische Tendenz. Die dialektische Erfassung der ganzen Welt als eines bewegten Systems von ineinander übergehenden Widersprüchen äußert sich in der Erkenntnis der Gesellschaft darin, daß Hegel bestrebt ist, alle objektiven Kategorien ökonomischer und sozialer Art als bewegte und widerspruchsvolle Beziehungen der Menschen zueinander aufzufassen. Die Kategorien verlieren dadurch ihre metaphysische, fetischisierte Starrheit, ohne jedoch darum ihre Objektivität einzubüßen. Denn die Hegelsche Auffassung des Praktischen setzt immer eine Wechselwirkung mit der objektiven Wirklichkeit voraus. Durch die gesteigerte Tätigkeit des Menschen, durch das immer höhere Niveau dieser Tätigkeit werden immer neue Bestimmungen am Objekt entdeckt und in Wechselwirkung mit dieser Tätigkeit gebracht. Je komplizierter, verwickelter das System der menschlichen Tätigkeit in der Gesellschaft wird, je notwendiger der dialektische Kampf gegen die metaphysische Erstarrung, gegen das Fetischisieren jener Kategorien geworden ist, in denen diese Beziehungen als selbstgeschaffene gesellschaftliche Gegenstandsformen der menschlichen Tätigkeit erscheinen, desto größer ist die Welt der objektiven Bestimmungen, mit denen die menschliche Tätigkeit in Wechselwirkung steht, desto stärker muß also die philosophische Tendenz auf Objektivität sein.

Diese Prinzipien der Hegelschen Methodologie der Erkenntnis der Gesellschaft sind uns bereits in ihren großen Zügen bekannt. Die Frage, die uns jetzt beschäftigt, ist die: wo ist die Grenze Hegels bei der Durchführung dieser Methode? Und weiter: wie hängt diese Grenze mit dem philosophischen Idealismus Hegels, mit dem besonderen Charakter seines objektiven Idealismus zusammen? Und andererseits: inwiefern ist dieser Idealismus selbst durch die Hegelsche Art der Auffassung der modernen bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Entstehung und ihrer Bewertung bestimmt? Auch hier stoßen wir auf ineinander tief verschlungene Problemkomplexe, zwischen denen eine gar nicht einfache Wechselwirkung obwaltet. Einerseits müssen wir untersuchen, wie weit der philosophische Idealismus auf die Grenzen der Hegelschen Auffassung der Ökonomie einen bestimmten Einfluß ausübt, andererseits und gleichzeitig muß erforscht werden, wie weit dieser Idealismus selbst in der gesellschaftlichen Lage Hegels, in der dadurch notwendig gewordenen Gesellschaftsauffassung seine Wurzeln hat.

Der erste wesentliche Punkt, der einem aufmerksamen Leser schon bis jetzt auffallen mußte, ist, daß Hegel die bürgerliche Gesellschaft als etwas

Einheitliches auffaßt. Dies ist zweifellos eine Konsequenz der ökonomischen und gesellschaftlichen Zurückgebliebenheit Deutschlands. Die großen Klassenkämpfe dieser Zeit in England und Frankreich haben einerseits dazu geführt, daß in der Werttheorie die objektive ökonomische Grundlage der Klassengegensätze wissenschaftlich ausgegraben wurde, wenn auch die Klassiker der Ökonomie noch nicht imstande waren, die Konsequenzen aus dieser Entdeckung für die gegensätzliche Struktur der Klassengesellschaft zu ziehen. Andererseits führt das unmittelbare Erlebnis dieser großen Klassenkämpfe bei einer Reihe von Denkern, Publizisten und Politikern Englands und Frankreichs bereits zu einer mehr oder weniger klaren Kenntnisnahme von der objektiven Tatsächlichkeit der Klassenkämpfe. Ja, es tauchen zur Zeit der Entstehung der Hegelschen Philosophie bereits Anschauungen auf, in denen sich zumindest eine Ahnung von der Notwendigkeit zeigt, mit der die Klassengegensätze der bürgerlichen Gesellschaft über diese selbst hinausführen müssen.

Bei Hegel sind solche Erkenntnisse nicht vorhanden, weder in der einen, noch in der anderen Richtung. Wir haben allerdings gesehen, daß Hegel den Gegensatz zwischen Arm und Reich in der modernen Gesellschaft nicht nur als bloße Tatsache feststellt, sondern auch sein notwendiges Folgen aus der Entwicklung dieser Gesellschaft anerkennt. (Fabriken und Entwicklung der Armut.) Aber es ist interessant und wichtig, zu konstatieren, daß diese richtige Feststellung einer als notwendig erkannten Tatsache auf die ökonomischen und gesellschaftlichen Anschauungen Hegels ohne bestimmende Folge bleibt. Die Feststellung dieser Tatsache führt Hegel weder dazu, sie in eine theoretische Verbindung mit der Adam Smithschen Werttheorie zu bringen, noch sieht er in diesem Gegensatz einen bewegenden Faktor der bürgerlichen Gesellschaft selbst. Der Gegensatz von Arm und Reich bleibt teils eine Tatsache, mit welcher sich die Gesellschaft und ihre wissenschaftliche Erforschung abzufinden haben, teils ein störendes Element im normalen Funktionieren dieser Gesellschaft, dessen übermäßige, die Gesellschaft zersetzende Folgen auszugleichen eine Aufgabe von Staat und Regierung ist. Die ausgezeichneten Feststellungen von Tatsachen auf diesem Gebiet, ja sogar die Feststellungen ihrer notwendigen Zusammenhänge haben mithin keine theoretischen Folgen für Hegels Konzeption des Aufbaus der Gesellschaft, geschweige denn, daß ihre Erkenntnis auf die philosophische Verallgemeinerung weiter wirken könnte.

Darum gilt für die gesamte Methodologie der Gesellschaftsphilosophie Hegels die Kritik, die Marx an ihr geübt hat: „Die Gesellschaft als *ein* einziges Subjekt betrachten, heißt sie überdem falsch betrachten — spekulativ."[1] Und in der Tat bilden bei Hegel Volk und Staat ein einheitliches

[1] Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung, a. a. O., S. 249.

Subjekt, zu welchem auch das ihnen zugrunde liegende ökonomische „System der Bedürfnisse“ gehört. Wir haben bereits gesehen, daß bei Hegel die großen Gegensätze, die den Gang der Weltgeschichte bestimmen, die Gegensätze zwischen den Völkern sind, nicht die innerhalb der Völker. Wir haben beobachten können, daß Hegel im einzelnen mit einem großen historischen Scharfsinn die Wandlungen der sozialen Struktur bei den einzelnen Völkern beobachtet und darstellt, ihre Konsequenzen für die Austragung der welthistorischen Gegensätze zwischen den Völkern scharfsinnig benützt, aber niemals diese inneren Wandlungen und ihre immanente Dialektik als den Motor der dialektischen Bewegung der Weltgeschichte erkennt.

Hier entsteht also ein Idealismus auf der ökonomischen Grundlage der unentwickelten Klassengegensätze Deutschlands. Es wäre natürlich eine unzulässige Vereinfachung, aus diesem gesellschaftlichen Sein Hegels unmittelbar alle Erscheinungsweisen seines Idealismus in der Ökonomie abzuleiten. Wir haben ja gesehen, daß sein gesellschaftlicher und historischer Horizont weit über Deutschland hinausgeht; daß seine Gesellschaftsphilosophie in ihren wesentlichen Zügen viel weniger den damaligen Zustand Deutschlands in Gedanken faßt als die ökonomischen und gesellschaftlichen Probleme, die im allgemeineuropäischen Maßstabe durch die Französische Revolution und durch die industrielle Revolution in England entstanden sind. Jedoch der Idealismus in der Ökonomie, die Auffassung der Gesellschaft als eines einheitlichen Subjekts, erhält auch aus diesen weltgeschichtlichen Betrachtungen Hegels eine Stärkung. Wir meinen dabei die — ideologisch stark überspannte — Zustimmung Hegels zu der nachrevolutionären Entwicklung Frankreichs, insbesondere seine politischen und sozialen Illusionen, die sich an die napoleonische Herrschaft knüpfen. Dadurch verstärkt und befestigt sich der aus deutschen Quellen stammende Idealismus in der Ökonomie. Denn er erhält dadurch ein hinreichend optimistisches Pathos, das Pathos einer Welterneuerung, einer neuen Gestalt des Weltgeistes, das seinen vollendeten Ausdruck in der „Phänomenologie des Geistes“ erhalten hat. Ohne diese übersteigerten Illusionen, ohne diese utopischen Hoffnungen hätte sich die Einwirkung der Unentwickeltheit der deutschen ökonomischen Verhältnisse in Hegels Philosophie sicherlich ganz anders ausgewirkt.

Allerdings darf ebenfalls nicht übersehen werden, daß in der Entwicklungs*tendenz* Deutschlands noch ein gesellschaftliches Moment wirksam gewesen ist, das die Hegelsche Philosophie in dieser Richtung beeinflussen mußte. Lenin hat wiederholt darauf hingewiesen, daß das zentrale Problem der bürgerlichen Revolution in Deutschland die Entstehung der nationalen Einheit gewesen ist. Wir haben gesehen, daß diese Frage in der politischen

und gedanklichen Entwicklung Hegels eine sehr wichtige Rolle gespielt hat. Und wenn er auch, wie wir sehen werden, später in immer gesteigertem Maßstabe die Entstehung dieser nationalen Einheit, die bei ihm mit der Überwindung der feudal-absolutistischen Überreste, der Zerrissenheit der kleinen Staaten usw. unlösbar verknüpft war, in einer napoleonischen Richtung gesucht hat, so bedeutet dies keineswegs, daß die Frage der nationalen Einheit aufgehört hätte, eine wichtige Stelle in seinem Denken einzunehmen und dementsprechend die Tendenzen zur Auffassung der Gesellschaft als einheitlichen Subjekts zu verstärken.

Auf dieser Grundlage kann erst die Hegelsche Konzeption vom Staate als einer Verwirklichung der „Vernunft" entstehen: erst von hier aus erscheint der Staat als etwas, das jenseits von allen Gegensätzen der bürgerlichen Gesellschaft steht. (Wir werden alsbald sehen, wie diese Auffassung auf das Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Staat zurückwirkt.) Der Staat kann bei Hegel diese Rolle nur darum spielen, weil in ihm das als einheitlich gefaßte Volk zur Verkörperung der konkreten Gestalten, des konkreten historischen Entwicklungsganges des Geistes wird. In dieser Entwicklungsgeschichte gibt es natürlich bei Hegel schon dialektische Gegensätze, ja die ganze Dialektik der Weltgeschichte spielt sich in der Form von Kämpfen ab, die sich hier auswirken. Die Hegelsche Konzeption der Weltgeschichte ist die einer ununterbrochenen Reihe von großen Kämpfen, in denen die Führung des Fortschritts, die Verkörperung des jeweiligen Entwicklungsstandes des Weltgeistes von einem Volk zum anderen übergeht. Wir haben eine Art von „Seelenwanderung" des Weltgeistes vor uns, wobei die einzelnen Nationen jeweils jene einheitliche Gestalt ergeben, in denen der Weltgeist auf einer bestimmten Stufe erscheint.

Hierbei dürfen zwei Gesichtspunkte nicht übersehen werden: Erstens ist es relativ berechtigt, die einheitliche Physiognomie einer Nation, einer nationalen Entwicklung herauszuarbeiten. Nur grobe Vulgarisatoren des Marxismus übersehen dieses Moment und wollen in einer Lehre von den sich ablösenden „Formationen" die nationalen Eigentümlichkeiten vollständig auslöschen. Indem der Marxismus die sozialen Ursachen der Verschiedenheit der Entwicklung, sagen wir zwischen Frankreich und England, herausarbeitet, indem er erkennt, wie auf diesem verschiedenen Boden die Klassen und Klassenkämpfe eine verschiedene Erscheinungsweise haben mußten, arbeitet er die nationale Eigentümlichkeit stärker heraus als die bürgerlichen Denker und Historiker (darunter auch Hegel), die diese wirklichen bewegenden Kräfte der nationalen Entwicklungen übersehen und die nationale Einheit mehr oder weniger metaphysisch gefaßt haben. Die radikale Umwandlung der metaphysischen Auffassung in die dialektische führt auch hier zu einer Konkretisierung des Problems.

Zweitens darf nicht übersehen werden, daß das von uns hier skizzierte methodologische Resultat der Hegelschen Geschichtsphilosophie zwar ein notwendiges Resultat ist, aber doch nur eines, in dem der ganze Reichtum der wirksamen Gegentendenzen nicht mehr sichtbar ist. Diese Gegentendenzen haben wir bei Hegel schon verschiedentlich beobachtet. Und wenn wir in der „Phänomenologie" sehen, wie der Geist von der Gestalt des Griechentums in die Gestalt Roms hinüberwächst, so ist der Prozeß der dialektischen Widersprüche, die Hegel hier aufzeigt, sehr wesentlich ein innerlicher. Besonders in der „Phänomenologie", in der, ihrer allgemeinen Methodologie entsprechend, die äußeren Ereignisse der Weltgeschichte eine geringere Rolle spielen, wird die Vernichtung des staatlichen Lebens der griechischen Städterepubliken durch äußere Kriege, durch Eroberungen (Makedonien, Rom) überhaupt nicht erwähnt. Die Auflösung des griechischen Geistes ist hier ein wesentlich innerer Prozeß. Ebenso wird die Größe und der Untergang Roms, die Auflösung des französischen ancien régime in der „Phänomenologie" betrachtet. Und die spätere Geschichtsphilosophie verfügt über ein noch reicheres Material der Tatsachen des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens, so daß in ihr diese Gegentendenz womöglich noch stärker ist als in der „Phänomenologie".

Aber trotz alledem handelt es sich doch nur um eine Gegentendenz im Denken Hegels, die bei all ihrer Stärke und all ihrem Reichtum an Gesichtspunkten in seiner Methodologie doch niemals zu einer wirklichen Vorherrschaft gelangen kann. Denn die metaphysische Einheitlichkeit des Volksgeistes ist für den objektiven Idealismus Hegels methodologisch unbedingt notwendig. Die Auflösung der Einheit des Volkes in die bewegte Widersprüchlichkeit miteinander kämpfender gegensätzlicher Kräfte, welche zwar eine Richtung und eine ausgeprägte nationale Physiognomie ergeben würde, jedoch keinen einheitlichen „Träger" hätte, müßte über die Schranken des objektiven Idealismus hinausführen. Die Gegentendenzen sind bei Hegel da und sind zuweilen außerordentlich stark. Sie können sich aber nur innerhalb des Rahmens des objektiven Idealismus auswirken. Es ist für die Entwicklung Hegels sehr bezeichnend, daß diese Gegentendenzen und die mit ihrer Erstarkung verknüpfte große Konkretheit der historischen Behandlung dort am stärksten sind, wo die Thematik an dem Problem des Staates vorbeigehen kann; so z. B. im zweiten Teil der „Phänomenologie", so insbesondere in der „Ästhetik".

Die Unmöglichkeit des Sieges dieser Gegentendenzen in der Hegelschen Philosophie hängt mit einer anderen, ebenfalls sehr widerspruchsvollen Seite seiner Wirksamkeit zusammen: mit seinem ablehnenden Verhalten zur radikal durchgeführten Demokratie, mit seinem Verkennen der produk-

tiven Kräfte im Plebejertum. Wir kennen diese Auffassung Hegels aus seiner Beurteilung der Französischen Revolution und wissen, daß diese Stellungnahme nicht die Folge seiner Abwendung von seinem republikanischen Jugendideal gewesen ist, sondern von Anfang an einen wichtigen Zug seiner „intellektuellen Physiognomie" gebildet hat. Diese Auffassung hat aber auch rückwirkende Folgen für die ganze Konzeption der Weltgeschichte; für die Darstellung der historischen Entwicklung in Altertum und Mittelalter. Freilich nimmt Hegel jetzt schon – im Gegensatz zu seiner Berner Geschichtsphilosophie – von der Existenz der Sklaverei im Altertum Kenntnis, ja er unterschätzt die Bedeutung der Sklavenarbeit für die griechischen Städterepubliken, für das politische Leben der „Freien" nicht mehr; wir haben sogar gesehen, eine wie wichtige Rolle er der „Knechtschaft" und der Sklavenarbeit in der Entwicklung der menschlichen Kultur zuschreibt. Das bedeutet aber noch lange nicht, daß die Gegensätze zwischen Sklavenhalter und Sklaven, zwischen Feudalherren und Leibeigenen in Hegels dialektischer Entwicklung der Weltgeschichte je eine wirklich wichtige Rolle gespielt hätten. Indem Hegel die produktiven Kräfte für die Kultur bei dem „Pöbel" höchstens auf rein ökonomischem Gebiete anerkennt, ist für ihn die vereinheitlichende Mystifizierung des Geistes in Volk und Staat wesentlich leichter geworden; seine Gegentendenzen, die wir eben gestreift haben, sind nicht zuletzt aus diesem Grunde zu einer Niederlage verurteilt.

Es ist sehr leicht, von einem späteren Gesichtspunkt aus diese Schranke des Hegelschen Denkens aufzudecken und zu kritisieren. Schwieriger ist es, einzusehen, daß bei der damaligen ökonomischen, sozialen und politischen Lage Deutschlands eine umfassende und große Philosophie, wie die Hegelsche, unmöglich auf einer radikaldemokratischen Grundlage entstehen konnte. Schon die Hegelsche undemokratische Linie der Verteidigung des Fortschritts in der Widersprüchlichkeit seiner Entwicklung enthält bestimmte utopische Elemente der deutschen Wirklichkeit gegenüber, beinhaltet ein gedankliches Sich-erheben über diese deutsche Wirklichkeit. Diese Erhebung erfolgt aber nicht in die blaue Luft, sondern hat die gut fundierten welthistorischen Tatsachen der ökonomisch-sozialen Entwicklung Frankreichs und Englands zur Grundlage. Die Hegelsche Entwicklungsphilosophie der Gesellschaft konnte also bei allen ihren idealistischen und utopischen Elementen doch mit beiden Füßen auf dem Boden der historischen Wirklichkeit selbst stehen, konnte wesentliche Momente ihrer wirklichen Entwicklung richtig in Gedanken fassen.

Nach der Niederlage der Babeufschen Erhebung, bei der sozialen Windstille in Deutschland hätte ein radikaler Demokratismus keinen Boden unter den Füßen gehabt; unweigerlich hätte er in einen subjektivistischen Utopis-

mus umschlagen müssen. Die Beispiele von Hölderlin oder Fichte zeigen genau, wohin ein solcher Weg im damaligen Deutschland mit Notwendigkeit geführt hat. Es ist also keineswegs Zufall, keineswegs eine bloß persönliche Schattenseite Hegels, daß sich seine politisch-sozialen Anschauungen in dieser undemokratischen Richtung entwickelt haben. Bei allen bedeutenden Menschen dieser Periode in Deutschland, vor allem bei Goethe, sehen wir ähnliche Tendenzen. Die widerspruchsvolle Weiterentwicklung des Denkens in der idealistischen Dialektik, die einerseits die metaphysische Starrheit des alten Materialismus aufgelöst hat, andererseits — wenn auch unbewußt, ungewollt, gegen das idealistische Programm — starke Elemente der wirklichen materialistischen Auffassung der objektiven Welt in sich aufnahm, konnte nur auf einer Grundlage geschehen, auf welcher das in Deutschland mögliche Minimum an Utopismus mit einer konkreten, unerschrockenen, nicht apologetischen Verteidigung des Fortschritts der Menschheitsentwicklung vereinigt wurde. Der radikale Demokratismus konnte unter den deutschen Umständen dieser Zeit kein fruchtbares Aufbauelement dieser realistischen und dialektischen Auffassung der Wirklichkeit sein, während er im Deutschland nach der Julirevolution oder im Rußland der fünfziger, sechziger Jahre zur unerläßlichen Vorbedingung einer umfassenden und wahrhaften Erfassung von Gesellschaft und Geschichte wurde.

Wenn wir nun an die nähere Betrachtung der Jenenser Gesellschaftsphilosophie Hegels herantreten, so können wir schon im voraus bemerken, daß in ihr sich zwei bedeutende Risse vorfinden, die beide mit diesem ökonomischen Idealismus von Hegel aufs engste zusammenhängen. Erstens ist bei Hegel die innere Struktur der Gesellschaft, ihre Differenzierung in Stände nicht aus der Ökonomie selbst entwickelt. Zweitens sind Staat und Regierung ihrerseits nicht Resultate einer inneren ökonomischen und sozialen Dialektik der Gegensätze zwischen den Ständen. Dadurch haben wir in dieser Gesellschaftsphilosophie zwei Sprünge vor uns, die beide methodologisch nur so aufgelöst und in das System eingearbeitet werden können, daß Hegel seiner jetzt entdeckten, außerordentlich fruchtbaren Methode: die höheren Kategorien aus der inneren Widersprüchlichkeit der niedrigeren organisch herauszuentwickeln (Arbeit — Arbeitsteilung; Werkzeug — Maschine usw.), untreu wird und eine idealistische Konstruktion von oben an die Stelle der wirklichen dialektischen Entwicklung setzt.

In beiden Fällen ist es unmöglich, die starken inneren Kämpfe Hegels, den Kampf verschiedener, gegensätzlicher Tendenzen in seinem Denken nicht zu sehen. Er hat immer wieder Ahnungen von dem richtigen Zusammenhang der Dinge, er hat immer wieder das Bedürfnis, eine organische und richtige Vorstellung des Zusammenhanges zwischen ihnen zu erringen.

Ja, wir können sogar feststellen, daß die dialektische Ableitung der Stände bei Hegel immer „ökonomischer" wird. Den Gipfelpunkt der rein idealistischen Konstruktion bildet, wie wir gleich sehen werden, sein erster Versuch der Systematisierung in Jena. Und diese Entwicklung in der Richtung einer immer konkreteren, ökonomischeren Begründung des gesellschaftlichen Aufbaus hört mit der Jenaer Periode keineswegs auf. Ja, man kann im Gegenteil feststellen, daß gerade diese Tendenz bei Hegel immer wächst. Wir haben bereits gesehen, daß die Formulierung der Notwendigkeit des Gegensatzes von Armut und Reichtum in der „Rechtsphilosophie" ihre vollendete und zugleich zugespitzteste Form erhielt. Und das ist nicht zufällig so; denn in der „Rechtsphilosophie" tritt neben Smith auch Ricardo als wichtiger Führer der ökonomischen Anschauungen Hegels auf. Und diese Entwicklung geht nach der „Rechtsphilosophie" noch weiter. Es ist sehr charakteristisch für die unerschrockene Wahrhaftigkeit und ständige Weiterentwicklung des Hegelschen Denkens, daß er in seiner allerletzten, nach der Julirevolution verfaßten Schrift über die englische Reformbill (1831) sogar zu der Anschauung kommt, daß die Dreiteilung der Gesellschaft in die Stände des Adels, der Bürger und der Bauern dem jetzigen Zustand der meisten Staaten nicht mehr vollständig entspricht[1]. Hegel zieht zwar, wiederum charakteristischerweise, aus dieser Feststellung ökonomischer Tatsachen keine Konsequenzen für seine allgemeine Konzeption. Er meint, im Gegenteil, daß trotz alledem dieser Aufbau bei richtigen Regierungsmaßnahmen sich noch immer aufrechterhalten lasse. Aber die bloße Tatsache, daß Hegel eine seiner Grundkonzeption so zuwiderlaufende soziale Entwicklung aufmerksam verfolgt und ihre Ergebnisse in ihrer vollen Widersprüchlichkeit zu seiner eigenen Auffassung darstellt, zeigt, wie stark und wie ständig wachsend diese Gegentendenzen bei Hegel gewesen sind. Das Beispiel zeigt allerdings auch, daß sie bei Hegel nie die herrschenden werden konnten.

Wir können dieses immer realistischer, immer ökonomistischer Werden des Ständeaufbaus der bürgerlichen Gesellschaft in den Jenaer Schriften Hegels sehr genau beobachten. Die erste Niederschrift seiner Anschauungen über Gesellschaft, das „System der Sittlichkeit", bezeichnet den Gipfelpunkt der idealistischen Konstruktionen; es ist kein Zufall, daß diese Art der sachlichen Auffassung mit der Kulmination in dem Experimentieren Hegels mit der Schellingschen Terminologie zusammenfällt. Das Erstarken der realistischen Tendenzen in der konkreten Erfassung gesellschaftlicher Probleme läuft als Entwicklungsprozeß bei Hegel parallel mit seinem Verwerfen der Schellingschen Form der Begriffsbildung. Wie immer, geht Hegel vom Volk als Einheit aus, das sich in die Stände differenziert, um

[1] Lasson: S. 305.

dann aus dieser Differenz wieder zur Einheit zu gelangen. In diesem methodologischen Ausgangspunkt der Gesellschaftslehre ist deren Idealismus klar ersichtlich. Und es ist auch zu sehen, daß Hegel hierbei seinen bereits erreichten höheren dialektischen Einsichten untreu wird. Denn bei der Praxis im allgemeinen ist sein Ausgangspunkt ein bewegter und bewegender Widerspruch, dessen Aufhebung in eine Einheit die spezifische Hegelsche Einheit der Einheit und des Widerspruchs ergibt, also eine Aufhebung des Widerspruchs, die infolge der Dialektik der Sache selbst zu immer höheren Formen des Setzens und des Aufhebens des Widerspruchs führt. Hier dagegen verläuft die Bewegung in einer entgegengesetzten Weise: sie geht von der Einheit über die Differenz zur Einheit zurück. Es ist unvermeidlich, daß die Einheit dabei einen gewissen Schellingschen Charakter erhält, daß in ihr die Widersprüche als vollständig ausgelöscht erscheinen. Diese Methodologie ist keineswegs einfach auf Schellings Einfluß zurückführbar. Sie ist vielmehr eine methodologische Notwendigkeit, die sich aus den Widersprüchen der Hegelschen Gesellschaftsauffassung von selbst ergibt. Daß dagegen bei Hegel selbst Gegentendenzen wirksam waren, haben wir gesehen und werden wir in den nachfolgenden Betrachtungen noch detaillierter beobachten können. Wir haben aber schon gesehen, daß diese Gegentendenzen unmöglich zur Vorherrschaft kommen konnten, und die Analyse der systematischen Bedeutung der „Entäußerung" in der „Phänomenologie" wird uns zeigen, daß es sich hier um einen grundlegenden Widerspruch von Hegels ganzer philosophischer Konzeption handelt, den er nicht überwinden konnte, ohne über den Gesamtrahmen des objektiven Idealismus hinwegzuschreiten. Dies war, aus Gründen, die uns bereits bekannt sind, unmöglich; Hegels Größe besteht nicht zuletzt darin, daß er innerhalb dieses Rahmens große Spielräume schafft, in denen die wirklichkeitstreueren Gegentendenzen seiner Dialektik sich verhältnismäßig ungehemmt ausleben können.

Die Entwicklung Hegels in Jena besteht im wesentlichen darin, daß innerhalb der Gesamtkonzeption der „Sittlichkeit" das objektive, ökonomische und historische Moment immer stärker betont wird, im Gegensatz zur Rolle der bloßen Moralität. Im „System der Sittlichkeit" ist diese Proportion noch die ungünstigste. Aus der Einheit des Volkes wird die Differenzierung der Stände als Verschiedenheit der Stufen der gesellschaftlichen Tugenden abgeleitet. Hegel führt diese Deduktion folgendermaßen durch: „Das Volk als organische Totalität ist die absolute Indifferenz aller Bestimmtheiten des Praktischen und Sittlichen. Ihre Momente als solche sind die Form der Identität, der Indifferenz, alsdann die der Differenz und endlich die der absoluten lebendigen Indifferenz; und keins dieser Momente ist eine Abstraktion, sondern eine Realität. Der Begriff der Sittlichkeit ist in

ihre Objektivität, die Aufhebung der Einzelheit gelegt worden ... Die Potenz in der Sittlichkeit, in dieser Realität sich darstellend innerhalb der vollkommenen Totalität, sind die *Stände*, und das Prinzip eines jeden ist die bestimmte Form der Sittlichkeit ... Es ist also ein Stand der absoluten freien Sittlichkeit, ein Stand der Rechtschaffenheit und ein Stand der unfreien oder natürlichen Sittlichkeit."[1] Der allgemeine Gang der dialektischen Entwicklung von der Einheit über die Differenz zurück zur Einheit ist hier klar ersichtlich. Ebenso die Tatsache, daß die Differenzierung der Stände eine Differenzierung der einheitlichen Sittlichkeit des Volkes ist, eine Hierarchie der Tugenden. Die ökonomische und gesellschaftliche Verschiedenheit der Stände bedeutet in diesem Fall das adäquate Betätigungsfeld für diese Tugenden.

Man kann es keineswegs als eine bloße Äußerlichkeit, eine bloße Formfrage betrachten, daß die Deduktion der Stände in diesem Werk von oben nach unten geht, d. h. daß Hegel vom allgemeinen Stand zu dem der bloß natürlichen Sittlichkeit heruntersteigt, während das reifste Nachzeichnen des Gesellschaftsaufbaus in Jena in den Vorlesungen von 1805/06 den umgekehrten Weg geht, nämlich den des Aufstiegs von der „konkreten Arbeit" der Bauern über die immer höheren Stufen der Abstraktion beim Bürgertum bis zur höchsten Allgemeinheit des obersten Standes. Denn in diesem Weg von unten nach oben drückt sich eben die realistischere Gegentendenz Hegels aus, die viel stärkere „Ökonomisierung" des Wesens und des Charakters der einzelnen Stände. Und es ist wiederum nicht zufällig, daß diese realistischere, dialektischere Auffassung des Ständeaufbaus mit der Terminologie von Schelling nicht mehr zu bewältigen ist, während diese für eine Konstruktion, wie wir sie im „System der Sittlichkeit" finden, gerade den geeigneten Begriffsapparat darbot. Der Weg im Ständeaufbau von unten nach oben ist nämlich eine gedankliche Vorform, eine gesellschaftsphilosophische Vorbereitung der phänomenologischen Methode: die echte Hegelsche Darlegung des Wesens des Geistes kulminiert darin, ihn als einen dialektischen Prozeß des Sich-Schaffens und des Sich-Findens im Geschaffenen darzustellen. Der Geist als Resultat eines dialektischen Prozesses läßt sich nur durch einen solchen Weg von unten nach oben entwickeln, während die deduktive Konstruktion von oben nach unten eine

[1] Lasson: S. 464 und 471. Es ist in der Hegelliteratur allgemein anerkannt, daß das „System der Sittlichkeit" in den Jahren 1801/02 entstanden ist, also die erste schriftliche Systematisierung von Hegels Gesellschaftsphilosophie darstellt. Nur Lasson will es nach dem Naturrechtsaufsatz, also cirka in die Jahre 1802/03 verlegen. Er führt aber für diese Auffassung kein einziges überzeugendes Argument an. Es ist im Gegensatz zu Lasson zu sagen, daß der Einfluß der Schellingschen Begriffsbildung und Terminologie im Naturrechtsaufsatz wesentlich schwächer ist als im „System der Sittlichkeit". Vgl. darüber Lasson: S. XXXIV.

tiefe Affinität mit der Schellingschen Form der Aufhebung der Widersprüche in der statischen Einheit der intellektuellen Anschauung hat.

Wenn wir davon gesprochen haben, daß der Ständeaufbau im „System der Sittlichkeit" im wesentlichen eine Hierarchie von Tugenden vorstellt, so wird dabei hoffentlich niemand mehr an eine Annäherung Hegels an die Kant-Fichtesche Ethik denken. Denn diese Tugenden sind von Hegel keineswegs abstrakt-formell konzipiert, sind keineswegs ein bloßes Sollen für die moralische Subjektivität, sondern, ganz im Gegenteil, konkrete Totalitäten gesellschaftlicher Bestimmungen innerhalb der konkreten Totalität der Gesamtgesellschaft.

Wenn Hegel in dieser Auffassung der Tugend historische Vorläufer hat, so darf man dabei nicht an Kant und Fichte denken, sondern vielmehr an Gesellschaftsphilosophen der Aufklärung vom Typus Montesquieus. Die Staatslehre Montesquieus macht nämlich bereits eine historisch-soziale Differenzierung der Tugenden und der Laster, indem sie darstellt, wie in der Monarchie ganz andere Tugenden eine positive gesellschaftliche Funktion haben können und müssen als etwa in einer Republik. Hegel hat die ihm verwandte Tendenz zur konkreten Totalität bei Montesquieu klar erkannt. Er sagt darüber in dem wenig späteren Aufsatz über das Naturrecht: „Es ist zu erkennen, wie alle Teile der Verfassung und der Gesetzgebung, alle Bestimmungen der sittlichen Verhältnisse schlechthin durch das Ganze bestimmt sind und ein Gebäude bilden, in welchem keine Verbindung und keine Zierde für sich a priori vorhanden gewesen, sondern jede durch das Ganze geworden und ihm wieder untertänig ist. In diesem Sinne hat *Montesquieu* sein unsterbliches Werk auf die Anschauung der Individualität und des Charakters der Völker gegründet ..."[1] Es ist klar, daß es sich hier nur um eine methodologische Verwandtschaft handelt; diese ist allerdings eine ziemlich weitgehende, und es zeigt sich auch hier, wie an vielen anderen Stellen bei Hegel, daß er im Kampf um die Überwindung des abstrakten Charakters des subjektiven Idealismus auf die methodologische Erbschaft der großen Empiriker und Realisten der Aufklärungszeit zurückgreift.

Freilich entsteht dabei für Hegel ein neues Problem, eine neue Widersprüchlichkeit in seiner Konzeption der Praxis. Die gesellschaftliche Differenzierung der Moral war für Montesquieu eine gesellschaftlich-geschichtliche Tatsache, die er einfach dargestellt und analysiert hat. Für Hegel entsteht dagegen das folgende philosophische Dilemma: einerseits ist für ihn die konkrete Totalität der gesellschaftlich-geschichtlichen Bestimmungen – im objektiven Betätigungsfeld der Moral wie in ihrer subjektiven Bestimmtheit – gerade der Weg, die abstraktere Subjektivität der Kant-

[1] Ebd., S. 406.

Fichteschen Moral zu überwinden. Gerade diese gesellschaftlich-geschichtliche Konkretheit, diese gesellschaftlich-geschichtliche Einheit der subjektiven und objektiven Prinzipien der Moral stellt er der prätendierten Erhabenheit des abstrakten Sollens, des leeren kategorischen Imperativs von Kant und Fichte gegenüber. Andererseits ist es aber für ihn unmöglich, bei dieser bloßen Differenzierung der Moral in eine Ständemoral stehenzubleiben. Hier führt ihn sein Weg in ein undurchdringliches Gestrüpp von Widersprüchen. Denn das Gipfeln der Gesellschaftsphilosophie in dem Gedanken, daß die höchste Tugend, die höchste erreichbare Bewußtseinsstufe für einen jeden Menschen nur die seines Standes sein kann, würde ja vor allem die Erkenntnis der Klassengegensätze als Grundlage der Gesellschaft involvieren — ein Gedanke, zu dem Hegel aus Gründen, die uns bereits bekannt sind, nicht kommen konnte.

In voller Schroffheit durchgeführt, wäre jedoch ein Stehenbleiben bei der bloßen Differenzierung auch von diesem Standpunkt aus eine Flachheit. Denn die Gesellschaft bildet stets objektiv eine, wenn auch bewegte und widerspruchsvolle Einheit, aber doch eine Einheit, und deren Konsequenzen für die Bewußtseinsentwicklung haben Marx, Engels, Lenin und Stalin stets mit großer Entschiedenheit hervorgehoben. Nur für die Vulgärsoziologie bilden die einzelnen Klassen „fensterlose Monaden". Aus den verschiedensten Gründen mußte also Hegel in der konkreten Differenzierung der Tugenden in die der Stände zwar ein wesentliches Prinzip der Realität erblicken, jedoch ein Prinzip, das seinerseits wieder in die Einheit aufgehoben werden muß. Wir werden später wiederholt auf die konkreten Widersprüche hinweisen, die sich für Hegel aus diesem Dilemma ergeben.

Die Charakterisierung der einzelnen Stände bleibt bei Hegel in ihren Grundzügen stabil, wenn auch immer wieder neue Konkretisierungen, besonders in ökonomischer Hinsicht, hinzugetreten sind. Wir werden also die Charakterisierung der einzelnen Stände bei der Behandlung ihrer reifsten Form der Darstellung (Vorlesungen von 1805/06) geben. Die Geschichte der Hegelschen Darstellungsweise des gesellschaftlichen Aufbaus bietet dagegen für seine Entwicklung manches Interessante. Auf jene Deduktion von oben, die wir hier kurz untersucht haben, ist Hegel nie wieder zurückgekommen. Offenbar hat ihn dieses Experiment mit der Schellingschen Terminologie nicht befriedigt.

Der Aufsatz über Naturrecht, der unmittelbar auf das „System der Sittlichkeit" folgt, hat eine radikal andere Methode der Entwicklung: eine historische. Hegel geht hier von der Darstellung der antiken Welt und ihrer Auflösung aus und will auf der Grundlage der Analyse des Entwicklungsprozesses zu der Ableitung der Notwendigkeit jener drei Stände der mo-

dernen Gesellschaft kommen, über die er schon im vorhergehenden Werk gesprochen hat. Diese historischen Betrachtungen schließen sich in mancher Hinsicht an die Geschichtsphilosophie seiner Jugendzeit an, aber gerade hier ist es deutlich zu sehen, wie entschieden seine Anschauungen sich inzwischen gewandelt haben.

Die historische Dialektik dieser Ableitung behandelt im wesentlichen die ersten beiden Stände. Hegel spricht zwar jetzt, wenn von Antike die Rede ist, auch über die Sklaverei; es wird außerdem in der Abhandlung immer wieder gelegentlich der Bauernstand erwähnt, aber er ist hier mehr Zusatz, nicht wesentlicher Gegenstand der Dialektik. Wichtig für Hegel ist der Gegensatz von Freien und Nichtfreien, in der Antike von Polisbürgern und jenen, deren Aufgabe es ist, die Freien, die Menschen, die der Politik und dem Krieg leben, materiell zu erhalten. Das Bild der Antike entspricht also in den meisten wesentlichen Zügen jenem, das Hegel in seiner ersten Jugend gezeichnet hat, der Unterschied ist nur der, das jetzt die materielle, ökonomische Basis, auf welcher die Freiheit, die freie politische Tätigkeit des Polisbürgers beruht, ebenfalls nachgezeichnet wird.

Auch die Darstellung der Auflösung der Antike zeigt gewisse Züge, die mit denen aus Hegels früher Jugend manches Gemeinsame haben. Es ist z. B. interessant, daß die historische Quelle für diese Auflösungszeit dieselbe bleibt, nämlich Gibbon. Und Hegel faßt hier die Resultate dieses Auflösungsprozesses in einer vielfach ähnlichen Weise zusammen wie in seiner frühen Jugend, nämlich als einen Prozeß der Privatisierung des ganzen Lebens. Während aber Hegel in seinen ersten Anfängen hierin nur etwas Negatives, nur Auflösung gesehen hat, formuliert er diese Veränderung jetzt in einer anderen Weise. „In dem Verluste der absoluten Sittlichkeit und mit der Erniedrigung des edlen Standes sind die beiden vorher besonderen Stände gleich geworden ... Indem das Prinzip der formellen Einheit und der Gleichheit geltend werden mußte, hat es überhaupt den inneren wahrhaften Unterschied der Stände aufgehoben ... Das Prinzip der Allgemeinheit und Gleichheit hat sich zuerst des Ganzen so bemächtigen müssen, daß es an die Stelle einer Absonderung eine Vermischung beider Stände setzte. In dieser Vermischung unter dem Gesetz der formalen Einheit ist in Wahrheit der erste Stand ganz aufgehoben, und der zweite zum alleinigen Volk gemacht."[1]

Hier bereitet sich die Geschichtsphilosophie der „Phänomenologie des Geistes" vor, wo die Auflösung der antiken Demokratie im römischen Kaiserreich zu Begründung des „Rechtszustandes", der Geburt der abstrakten „Person" des Rechtes wird, aus welchem Zustand dann, unter dem Einfluß des auf diesem Boden entstehenden Christentums die moderne

[1] Lasson: S. 377.

bürgerliche Gesellschaft, die Gesellschaft der Einzelheit als Prinzip, die Gesellschaft des Bourgeois entspringt. Diese Entwicklung hält Hegel für absolut unabwendbar. Sie darf nur seinen Anschauungen nach nicht eine Alleinherrschaft erringen, muß aber in ihrer vollen Ausbreitung anerkannt werden: „Dieses System von Eigentum und Recht, das um jenes Festseins der Einzelheit willen in nichts Absolutem und Ewigem, sondern ganz im Endlichen und Formellen ist, muß, reell abgesondert und ausgeschieden von dem edlen Stande, sich in einem eigenen Stande konstituieren, und hier dann in seiner ganzen Länge und Breite sich ausdehnen können . . . wenn dieses System zugleich sich da entwickeln und die freie Sittlichkeit zerstören muß, wo sie mit jenen Verhältnissen vermischt, und von demselben und ihren Folgen nicht ursprünglich gesondert ist, so ist notwendig, daß dieses System mit Bewußtsein aufgenommen, in seinem Recht erkannt, von dem edlen Stande ausgeschlossen, und ihm ein eigner Stand, als sein Reich, eingeräumt sei, worin es sich festsetzen und an seiner Verwirrung und der Aufhebung einer Verwirrung durch eine andere seine völlige Tätigkeit entwickeln könne."[1]

Diese geschichtsphilosophische Konstruktion, die in der Proklamierung der ökonomischen Herrschaft und zugleich der „politischen Nullität" des Bourgeois gipfelt, ist der bisher klarste und offenherzigste Ausdruck für die Jenaer Geschichtsphilosophie Hegels. Die tiefgehenden Widersprüche, die sich aus dieser Auffassung der Gesellschaft der Gegenwart ergeben, behandelt Hegel in einem sich an diese Betrachtungen unmittelbar anschließenden Abschnitt dieses Aufsatzes, im Abschnitt über die „Tragödie und Kömödie im Sittlichen". Auf die Probleme, die in diesem Abschnitt behandelt werden, werden wir im nächsten Kapitel ausführlich zu sprechen kommen. Jetzt beschränken wir uns darauf, diese Hegelsche Gesellschaftsauffassung in ihren wesentlichen Zügen zu charakterisieren. Sie ist, kurz gefaßt, die Gesellschaftstheorie der napoleonischen Periode, die sozialphilosophische Systematisierung jener Illusionen, die Hegel an diese Periode geknüpft hat. Der soziale Sinn dieser Konzeption lautet ungefähr: alles für den Bourgeois im ökonomischen Leben, aber alles ohne den Bourgeois im politischen Leben des Staates, vor allem in der weltgeschichtlichen Rolle der Nation, die sich in erster Linie im Kriege auswirkt.

Es ist für die Jenaer Periode sehr bezeichnend, daß in der ganzen Gesellschaftsphilosophie Hegels der Krieg eine ausschlaggebende Rolle spielt. Wir sehen diese Fragestellung schon in der Schrift über die Verfassung Deutschlands vorbereitet: die Analyse des inneren Verfalls von Deutschland hat den wesentlichen Zweck, zu zeigen, warum es zur militärischen

[1] Ebd., S. 378f.

Selbstverteidigung unfähig geworden ist, während die andere Art, den Feudalismus zu überwinden, Frankreich zu einer militärisch führenden Macht geformt hat. (Erinnern wir uns auch an die Aufzeichnungen des jungen Hegel über die Unterschiede der Armeen von ancien régime und Revolution, S. 75.) In allen Jenaer gesellschaftsphilosophischen Betrachtungen steht nun diese Beziehung zum Krieg im Vordergrund.

Erst von hier aus läßt sich überhaupt verstehen, was Hegel unter dem „edlen Stand", unter dem „allgemeinen Stand" verstanden hat. Er bezeichnete so jene neue, führende militärische Schicht, die in Frankreich nach der Revolution emporgekommen ist und unter Napoleon einen neuen Adel gebildet hat. Rosenzweig und andere neuere Ausleger Hegels verdrehen vollständig die Tatsachen, wenn sie hier den traditionellen Adel wiedererkennen wollen. Die Herrschaft der Einzelheit in der modernen Gesellschaft, das Sichselbsterschaffen des Individuums in dieser Gesellschaft durch die „Entäußerung" läßt als Grundlage keinen erblichen Adel zu. Hegel spricht zwar in den Vorlesungen 1805/06 von der erblichen Monarchie, betrachtet Person und Familie des Monarchen als etwas „Natürliches", er macht aber nur für den Monarchen eine Ausnahme. „Das andre *Individuum gilt nur als entäußertes*, gebildetes, als *das, zu was es sich gemacht hat*."[1] Dieser Auffassung entspricht nun in allen Jenaer Schriften Hegels die Auffassung, daß die Tapferkeit, die Entschlossenheit, das eigene Leben für das Volk aufzuopfern, nicht nur die höchste aller Tugenden ist, sondern die einzige, in der praktisch und nicht bloß theoretisch die Besonderheit aufgehoben und die konkrete Allgemeinheit des Volkslebens im einzelnen Individuum selbst verwirklicht wird.

Diese Auffassung des ersten Standes wird in der Jenaer Zeit Hegels noch durch eine Geschichtsphilosophie unterstützt, nach welcher ein ständiger, ein dauernder Friede zu einer Entartung, zu einer Verflachung und Verkommenheit der bürgerlichen Gesellschaft führen müßte. In der „Phänomenologie des Geistes" gibt Hegel diesem Gedanken die extremste Formulierung: „Um sie nicht in dieses Isolieren einwurzeln und fest werden, hierdurch das Ganze auseinanderfallen und den Geist verfliegen zu lassen, hat die Regierung sie in ihrem Innern von Zeit zu Zeit durch die Kriege zu erschüttern, ihre sich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbständigkeit dadurch zu verletzen und zu verwirren, den Individuen aber, die sich darin vertiefend vom Ganzen losreißen und dem unverletzbaren *Fürsichsein* und der Sicherheit der Person zustreben, in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben. Der Geist wehrt durch diese Auflösung der Form des Bestehens das Versinken in das natürliche Dasein aus dem Sittlichen ab, und erhält

[1] Realphilosophie, Bd. II, S. 252.

und erhebt das Selbst seines Bewußtseins in die *Freiheit* und in seine *Kraft*."[1]

Will man die realen historischen Quellen dieser Geschichtsphilosophie bei Hegel klar erkennen, so genügt es, an die Charakteristik des napoleonischen Regimes durch Marx zu erinnern, die eindeutig zeigt, daß Hegel nichts anderes tat als (freilich in einer seiner Lage als deutscher Idealist entsprechend illusionären Form) die Grundzüge dieser Periode (mit allen ihren heroischen Selbsttäuschungen) in Gedanken zu fassen. Marx sagt: „*Napoleon* war der letzte Kampf *des revolutionären Terrorismus* gegen die gleichfalls durch die Revolution proklamierte *bürgerliche Gesellschaft* und deren Politik. Napoleon besaß allerdings schon die Einsicht in das Wesen des *modernen Staats*, daß derselbe auf der ungehinderten Entwickelung der bürgerlichen Gesellschaft, auf der freien Bewegung der Privatinteressen etc. als seiner Grundlage ruhe. Er entschloß sich, diese Grundlage anzuerkennen und zu beschützen. Er war kein schwärmerischer Terrorist. Aber Napoleon betrachtete zugleich noch den *Staat* als *Selbstzweck* und das bürgerliche Leben nur als Schatzmeister und als seinen *Subalternen*, der keinen *Eigenwillen* haben dürfe. Er *vollzog* den Terrorismus, indem er an die Stelle der *permanenten Revolution* den *permanenten Krieg setzte*. Er befriedigte bis zur vollen Sättigung den Egoismus der französischen Nationalität, aber er verlangte auch das Opfer der bürgerlichen Geschäfte, Genusses, Reichtums etc., sooft es der politische Zweck der Eroberung erheischte."[2]

Auf solchen Grundlagen entsteht die letzte und reifste Formulierung Hegels über den Ausbau der bürgerlichen Gesellschaft in den Vorlesungen von 1805/06. Die Entwicklung geht hier, wie wir bereits hervorgehoben haben, von unten nach oben, vom Besonderen zum Allgemeinen. Hegel versucht hier, den Geist in seiner Bewegung, seinen Aufbau als Resultat dieser seiner Selbstbewegung darzustellen; der Ständeaufbau ist gewissermaßen der phänomenologische Weg, auf welchem der Geist zu sich selbst kommt. Das ist innerhalb der Jenaer Methodologie Hegels die konkreteste, ökonomischste Form der Entwicklung der Ständeschichtung der Gesellschaft. Die Sprünge und Risse seiner Konzeption treten also hier am unverdecktesten auf. Zugleich werden wir hier deutlich sehen können, warum die Auffassung der Sittlichkeit bei Hegel, ihre Konkretisierung in der Ständeschichtung kein endgültiges Zu-sich-selbst-Kommen des Geistes bedeuten kann, sondern daß die dialektische Selbstbewegung des Geistes über Staat und Gesellschaft hinausstreben muß. Es ist kein Zufall, daß in diesen Vorlesungen bei Hegel zum erstenmal Kunst, Religion und Philosophie als eine zusammengefaßte höchste Sphäre des Geistes erscheinen, als das, was

[1] Werke, Bd. II, S. 339. Vgl. auch Lasson: S. 466ff; und Realphilosophie, Bd. II, S. 261 f.
[2] Die heilige Familie, a. a. O., S. 251.

Hegel später den absoluten Geist genannt hat; das Wesen der Sache und ihre Problematik ist schon da, wenn auch der genaue Terminus vorläufig fehlt.

Die theoretische Entwicklung der Ständeschichtung und das Hinausgehen des Geistes über diese Stufe wird nun von Hegel folgendermaßen dargestellt. „Es ist nun dreierlei zu entwickeln: Erstlich die Glieder des Ganzen, die äußre feste Organisation und ihre Eingeweide, die Gewalten, wie sie an ihnen sind, sodann die *Gesinnung* eines jeden Standes, sein Selbstbewußtsein, sein *Sein* als in sich rein Wissendes: Unmittelbares Losreißen von dem Dasein, Wissen des Geistes von seinem Gliede als solchem und *Erhebung* darüber; jenes Sittlichkeit, dies Moralität. Drittens die Religion. Das Erste ist die frei entlassene geistige Natur; das Andre ist das *Wissen* ihrer von sich selbst, als von dem Wissen; das Dritte der sich als absoluter Geist wissende Geist, die Religion. – Der Stand und der Geist eines Standes, dieser bestimmte Geist ist es eigentlich, der sich fortbildet vom rohen Vertrauen und Arbeit an bis zum Wissen des absoluten Geistes von sich selbst. Er ist zuerst das *Leben* eines Volkes überhaupt. Von diesem hat er sich zu befreien ... Der alle Wirklichkeit und Wesenheit als sich selbst wissende Geist schaut sich an, ist sich *Gegenstand*; oder er ist sich daseiender Organismus. Er bildet sein Bewußtsein. Er ist nur erst wahrer Geist, an sich. In jedem Stande hat er eine bestimmte Arbeit, Wissen von seinem Dasein und Tun in demselben und einen besondren Begriff, Wissen von der Wesenheit. Beides hat sich teils zu trennen, teils zu vereinigen."[1]

Wir sehen hier jenes Problem, über welches wir schon früher gesprochen haben, in einer klareren Gestalt: die Notwendigkeit für Hegel, sich gedanklich über die Gesellschaft zu erheben, eine Sphäre des absoluten Geistes zu konstituieren, worin sich das wirkliche Sichfinden des Geistes in vollendeter Gestalt vollzieht. Hegel ist sich über die komplizierte Dialektik dieser Bewegung ziemlich im klaren. Daß er die vielfältige Dialektik der Beziehung des Individuums in der modernen bürgerlichen Gesellschaft klar sieht, zeigt er schon dadurch, daß er die Sphäre der individuellen moralischen Gesinnung, die der „Moralität", deren Bewegung ebenfalls über das Gesellschaftliche hinausstrebt, in das System der Gesellschaft einbaut und der Moralität eine sich teils über die Gesellschaftlichkeit erhebende, teils infolge ihrer Abstraktheit unter ihr bleibende Rolle zuweist. (Eine systematisch vollendete Form erhält diese Dialektik erst in der „Rechtsphilosophie". Erst dort erscheint sie als Sphäre der Negation und der Differenz, die das abstrakte System des bloßen Rechts mit der konkreten Totalität der Sittlichkeit des Volkslebens dialektisch verbindet.)

Aber auch die vollständigste Entwicklung dieser Dialektik bedeutet für Hegel keine Lösung dieser Frage. Auch in dem späteren System erhebt sich

[1] Realphilosophie, Bd. II, S. 253.

über die Stufe der Gesellschaft, des objektiven Geistes, die des absoluten, die Sphäre von Kunst, Religion und Philosophie. In den von uns behandelten Vorlesungen spricht Hegel das Bedürfnis dieses Weitertreibens klar aus, wenigstens als eines der Hauptmotive, die dieses Weitertreiben des Geistes notwendig gemacht haben. Der Geist ist, wie wir es soeben von Hegel vernommen haben, in der vollendeten Gesellschaft nur noch an sich Geist. Das heißt: er hat sich in seine verschiedenen Momente (die Stände) zerlegt. Diese bilden an sich eine organische Totalität, eine Einheit; diese Einheit ist aber noch nicht zum Fürsichsein geworden, sie hat sich noch nicht im Bewußtsein des einzelnen Individuums bewußt verkörpert. Die Dialektik von Moralität und Sittlichkeit schreibt für Hegel gebieterisch vor, daß das individuelle moralische Bewußtsein, das notwendig abstrakt sein muß, eine Erfüllung erst in der konkreten Sittlichkeit finden könne. (In der Gesinnung des Standes, zu welchem das Individuum durch eigene Wahl und Leistung gehört.) Eine weitere Erhebung über die Standesgesinnung, eine aufbewahrende Aufhebung der Standesgesinnung ist deshalb für Hegel nur in einer religiösen Form möglich. Er sagt darüber in denselben Vorlesungen: „In der Religion erhebt jeder sich zu dieser Anschauung seiner als allgemeinen Selbsts. Seine Natur, *sein Stand*, *versinkt* wie ein Traumbild, *wie eine ferne*, *am Saum des Horizontes als Duftwölkchen erscheinende Insel*. Er ist dem Fürsten gleich. Es ist das Wissen seiner als des Geistes; er gilt Gott so viel als jeder Andere. Es ist die Entäußerung seiner ganzen Sphäre, seiner ganzen daseienden Welt – nicht jene Entäußerung, welche nur Form, *Bildung*, und deren Inhalt wieder das sinnliche Dasein ist, sondern *allgemeine* Entäußerung der ganzen Wirklichkeit; diese Entäußerung gibt sie sich selbst als Vollkommenes wieder.“[1]

Man sieht hier sehr klar eines der wesentlichen Motive, die die Stellung der Religion, des Christentums in Hegels System notwendig gemacht haben. Man sieht zugleich, daß dieses Motiv keineswegs ein religiöses gewesen ist. Das Erreichen des Fürsichseins des Geistes, seine Erhebung über die Zerteilung der Gesellschaft in Stände und in ihre scharf getrennten sittlichen Gesinnungen kann nur dann in Hegelschem Sinne, also aufbewahrend aufgehoben werden, wenn ein Begriff der vollständigen Gleichheit gefunden wird, bei dessen Erkenntnis der Geist wirklich zu sich kommt. Da nun für Hegel die Ungleichheit der Vermögen in der kapitalistischen Gesellschaft eine unaufhebbare Gegebenheit ist, ja die ökonomische Grundlage für jene Entwicklung der individuellen Einzelheit, in welcher er das höhere Prinzip der modernen Zeit der Antike gegenüber erblickt; da Hegel keine Vorstellung von einem Zustand der wirklichen Gleichheit der Menschen haben kann; da er infolge seiner antidemokratischen Gesinnungen

[1] Ebd., S. 267.

die Illusionen der radikalen Demokraten der Zeit der Französischen Revolution über jene Gleichheit, die die vollendete bürgerliche Demokratie herbeiführen soll, nicht teilt; da er endlich zwar die Bourgeoisie als Repräsentanten der modernen ökonomischen Entwicklung anerkennt, aber sich stets weigert, in der Klasse der Bourgeoisie selbst, in ihrem Sein und Bewußtsein den krönenden Mittelpunkt der ganzen Menschheitsentwicklung zu erblikken: aus allen diesen Gründen kann für Hegel die von seinem System erforderte Gleichheit nur die religiöse Gleichheit der Menschen vor Gott sein.

Wir werden uns mit der zwiespältigen und zweideutigen Beziehung Hegels zur Religion bei der Behandlung der „Phänomenologie" ausführlich zu beschäftigen haben. Hier war es nur notwendig, auf dieses wesentliche soziale Motiv hinzuweisen, das Hegel zum Christentum treibt. Und es ist in diesem Zusammenhang vielleicht nicht uninteressant, einige Äußerungen Napoleons über das Christentum anzuführen, in denen die Verwandtschaft der Lage sich sehr deutlich ausspricht. Freilich nur in einem abstrakten Sinn; denn Napoleon war selbst führend aktive Figur im großen Drama der Zeit: er vollführt in Handlungen, in politischen Taten das, was Hegel in Gedanken zu fassen versucht. Darum kann bei ihm diese Beziehung zum Christentum offen und zynisch zum Ausdruck kommen; für ihn genügt es ja, die Kirchen zu öffnen, mit dem Papst ein Konkordat zu schließen, sich vom Papst zum Kaiser krönen zu lassen usw. Daneben kann er aber seine Privatmeinung über die Religion mit dem größten Zynismus aussprechen. Wenn dagegen Hegel diese geschichtliche Bewegung und die von ihr notwendig produzierten Illusionen in Gedanken faßt, so muß er sich notwendigerweise positiv zur Religion verhalten. Daß auch bei ihm Elemente eines solchen Zynismus der Religion gegenüber vorhanden waren, kommt nicht nur in privaten Äußerungen, die wir an ihrer Stelle zitieren werden, zum Ausdruck, sondern – ungewollt – in der ganzen dialektischen Darstellung der Religion selbst.

Mit allen diesen Vorbehalten können die Aussprüche Napoleons sehr gut die Stellung Hegels zur Religion illustrieren und konkreter beleuchten. Napoleon sagt: „Was mich betrifft, so sehe ich in der Religion nicht das Mysterium der Fleischwerdung, sondern das Mysterium der Gesellschaftsordnung; sie verknüpft einen Gedanken der Gleichheit mit dem Himmel und verhindert, daß der Reiche vom Armen abgeschlachtet wird ... Die Gesellschaft kann ohne Ungleichheit des Vermögens nicht bestehen, und Ungleichheit des Vermögens nicht ohne Religion."[1]

Den Ständeaufbau vollziehen nun die Vorlesungen Hegels von 1805/06 in einer „phänomenologischen" Form. Die Stände repräsentieren gewisser-

[1] Zitiert aus Aulard: Politische Geschichte der Französischen Revolution, München und Leipzig 1924, Bd. II, S. 614.

maßen eine Arbeitsteilung des objektiven Geistes und stellen die Stufen dar, auf denen er zu sich kommt. Darum beginnt die Hegelsche Darstellung diesmal mit dem Bauernstand als der Gesellschaftsschicht, die dem Naturzustand am nächsten steht. Es zeigt wieder das hohe Niveau der ökonomischen Einsichten Hegels, wenn er den wesentlichen Unterschied zwischen Bauernstand und Bürgerstand in dem verschiedenen Charakter ihrer Arbeit sucht. Er stellt die konkrete Arbeit des Bauern der abstrakten Arbeit in Handel und Industrie gegenüber, und sieht, daß dieser Unterschied darin begründet ist, daß der Bauer für seine eigenen Bedürfnisse und nicht für den Markt arbeitet. (Hier ist wieder deutlich sichtbar, wie Hegel die Anschauungen der englischen Ökonomen ins Deutsche übersetzt. Den für den Markt arbeitenden, Grundrente bezahlenden Farmer kennt Hegel nur aus Büchern, nicht aus der Wirklichkeit, er wird auch dementsprechend in seinem System mit keiner Anspielung berücksichtigt.) „Der Bauernstand ist also dies individualitätslose Vertrauen, *das seine Individualität in dem bewußtlosen Individuum*, in der Erde hat. Als Arbeiter ist er nicht der Arbeiter der abstrakten Form, sondern sorgt so ungefähr für das Meiste, Ganze seiner Bedürfnisse; ebenso ist sein Werk nur im Innern mit seinem Tun verbunden. Der Zusammenhang seines Zwecks und der Verwirklichung ist das Bewußtlose, die Natur; er ackert, sät, aber es ist Gott, der das Gedeihen gibt, die Jahreszeiten und das Vertrauen, das von sich selbst das werde, was er in den Boden gelegt hat. Die Tätigkeit ist das Unterirdische.“[1]

Der Bauernstand ist also für Hegel eine rohe und unbewußte Naturgrundlage der bürgerlichen Gesellschaft. So wie er in dieser Frage die englische Entwicklung unbemerkt an sich vorbeigehen ließ, so hat auch die Lösung der Bauernfrage in der Französischen Revolution keinen nachweisbaren Eindruck auf ihn ausgeübt. Er sieht nur den zurückgebliebenen deutschen Bauern.

Dies ist um so auffallender, als seiner gesellschaftlichen Konzeption nach die Bauernschaft die rohe Masse der Armee ausmachen muß und wir bereits gesehen haben, daß Hegel über den Geist der Armee sich sehr viel Gedanken gemacht hat und immer wieder die sozialen Wurzeln der Überlegenheit der revolutionären und napoleonischen Armee zu ergründen versuchte. Aber sein Mißtrauen gegen jede Massenbewegung von unten macht ihn in dieser Hinsicht blind. Er mag die Existenzberechtigung der feudalen Überreste in Deutschland noch so schroff ablehnen, die Überlegenheit des revolutionären Frankreichs noch so entschieden anerkennen: das Volk behält in seiner Vorstellung einen deutschen spießerhaften, vorrevolutionären Charakter bei. Gerade die Armee – deren Wichtigkeit für Hegels Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie wir kennen – ist kein „Volk in

[1] Realphilosophie, Bd. II, S. 254.

Waffen"; das Bürgertum bringt für den Krieg nur materielle Opfer, die Bauern sind bloßes Kanonenfutter, ganz wie in den Kriegen des alten Feudalabsolutismus. Die Widerspiegelung der „deutschen Misere" in Hegels Denken zerrt hier seine napoleonische Utopie in eine deutsche Spießerhaftigkeit herunter.

Dieser Auffassung entsprechend sieht Hegel in einer eventuellen Erhebung und Bewegung der Bauern nur „ein blindes, tolles Element ... wie eine Wasserflut, die nur zerstört, höchstens allgemeinen befruchtenden Schlamm absetzt, aber sich verläuft, ohne ein Werk zustande gebracht zu haben"[1].

Über diesen Stand erhebt sich nun der der abstrakten Arbeit, der Stand des Gewerbes und des Rechts, das Bürgertum. Die ökonomische Sphäre dieses Standes ist uns aus Hegels Darstellung bereits bekannt: es ist die Sphäre der Zufälligkeit, die durch Eigengesetzlichkeit sich zur Notwendigkeit erhebt. Der deutsche Charakter der Hegelschen Gesellschaftsphilosophie zeigt sich deutlich in der zentralen Gesinnung dieses Standes: in der Rechtschaffenheit. Es ist klar, daß Hegel hier im wesentlichen der deutsche Spießbürger und nicht der englische Kapitalist vorschwebt. Daß dieser Aufbau bei Hegel im Kaufmann kulminiert, wissen wir bereits aus einer Darstellung der Ökonomie.

Interessant und für die hier obwaltende phänomenologische Tendenz, das Obere aus dem Unteren, das Allgemeinere aus dem Besonderen zu entwickeln, charakteristisch ist, daß Hegel hier den Bürgerstand im Kaufmann kulminieren läßt, um die Darstellung des höchsten, des allgemeinen Standes mit der Analyse des Geschäftsmannes zu beginnen und dann über den Gelehrten zum eigentlichen Gipfel seines Systems, zum Soldaten weiterzuschreiten. Der phänomenologische Weg, den Hegel hier einschlägt, ist der vom Besonderen zum Allgemeinen. Hegel sagt ausdrücklich: „Die unteren Stände oder die im Besondern ihren Gegenstand und ihr Bewußtsein haben"[2] und will damit Bauer und Bürger charakterisieren. Den Übergang vollzieht er nun folgendermaßen: „Der öffentliche Stand arbeitet für den Staat. Der Geist hat sich zum allgemeinen Gegenstande erhoben im *Geschäftsmann.* Aber dessen Arbeit ist selbst sehr geteilt, abstrakt, Maschinenarbeit. Sie ist wohl unmittelbar für das Allgemeine, aber nach einer beschränkten und zugleich feststehenden Seite, bei der er nichts ändern kann ... Er erhebt das bestimmte Allgemeine zum Wissen des Allgemeinen ... Der Geist hat sich über den Charakter erhoben; er tut ein Allgemeines. Der eigentliche Geschäftsmann ist zum Teil auch zugleich *Gelehrter.*"[3]

[1] Ebd., S. 255.
[2] Ebd., S. 253.
[3] Ebd., S. 259f.

So künstlich stellenweise dieser Übergang gemacht ist, so ist der Fortschritt gegenüber der Konstruktion des „Systems der Sittlichkeit“ leicht sichtbar. Und wenn man die gedanklichen Prämissen Hegels zugibt, so ist hier wirklich eine allmähliche Entwicklung des Allgemeinen aus dem Besonderen vorhanden, wobei die Hegelsche Konzeption von der abstrakten Arbeit, von dem unbewußten Sichverwandeln einer jeden individuellen Arbeit, einer jeden individuellen ökonomischen Tätigkeit im Kapitalismus ins Gesellschaftliche, ins Allgemeine die entscheidende Rolle spielt — also eine wirkliche Erkenntnis der Struktur der modernen bürgerlichen Gesellschaft.

Aber diese Ableitung geht bestenfalls bis zu dem Geschäftsmann. Schon der Übergang von diesem zum Gelehrten ist ein rein konstruktiver, gekünstelter. Und Hegel selbst hat eine Abneigung dagegen, im Stand des Gelehrten die gesellschaftliche Verkörperung der wirklichen Allgemeinheit des Gedankens, die Selbsterkenntnis des objektiven Geistes zu erblicken. Er sagt mit einem gewissen derben Humor: „Dem Gelehrten ist die Eitelkeit seines Selbst das Wichtigste.“[1] Und gar von diesem zum Soldatenstand ist ein wirklicher Übergang überhaupt nicht vorhanden: der Soldatenstand bildet den Gipfelpunkt der Hegelschen Ständeschichtung aus einer ganzen Reihe von Gründen, die wir bereits kennengelernt haben; diese haben aber mit dem ökonomisch-phänomenologischen Gang vom Besonderen zum Allgemeinen nichts mehr zu tun.

Wir sehen also, daß auch hier, wo Hegel die größte Anstrengung macht, den Ständeaufbau ökonomisch abzuleiten, ein sehr wichtiger Teil dieser Ableitung bloßer Schein ist. Die Unmöglichkeit für Hegel, eine solche dialektische Entwicklung zu vollziehen, liegt nicht nur in jenen Elementen seiner Konzeption der Gesellschaft, die wir bereits kennengelernt haben, sondern in einem anderen wichtigen Moment seiner Ökonomie selbst, das wir jetzt kurz kennenlernen müssen.

Es handelt sich darum, daß bei Hegel im Aufbau der Ökonomie selbst das Prinzip des Rechts, des „Anerkanntseins“ eine entscheidende Rolle spielt. Bestimmte Kategorien werden bei ihm nur durch dieses „Anerkanntsein“, durch dieses rechtliche Element zu einer wirklichen Würde der ökonomischen Kategorie erhoben, in anderen Fällen entstehen Differenzierungen, die dem ökonomischen Wesen der Sache nach gar nicht wichtig sind, auf die jedoch Hegel, weil in ihnen das „Anerkanntsein“ besonders plastisch zum Ausdruck kommt, ein entscheidendes Gewicht legt. So wird z. B. zwischen Besitz und Eigentum ein wichtiger Unterschied gemacht: „Im Besitze ist der Widerspruch, das *ein Ding* als Ding ein allgemeines ist, und doch nur ein einzelner Besitz sein soll. Dieser Widerspruch hebt sich

[1] Ebd., S. 254.

durch das Bewußtsein auf, indem es an sich als das Gegenteil seiner selbst gesetzt wird; es ist als Anerkanntes der einzelne Besitz und Allgemeines zugleich, indem in diesem einzelnen Besitz Alle besitzen ... Mein Besitz hat die Form des Bewußtseins erhalten; es ist bestimmt als mein Besitz; aber als *Eigentum* ist er nicht auf mich allein bezogen, sondern allgemein."[1]

Hier wird ein sehr spitzfindiger, fast scholastischer Gedankengang eingesetzt, um die juristische Verdoppelung des ökonomischen Lebens, die juristische Formulierung der ökonomischen Kategorien nicht nur als etwas in der Begriffshierarchie Höherstehendes, als es das bloße Ökonomische ist, darzustellen, sondern noch aus der juristischen Form auch einen neuen Inhalt herauszuklauben. Ganz ähnlich geht Hegel vor, wenn er im Vertrag eine höhere Form des Tausches erblicken will. Sein Gedankengang ist der folgende: „Dieses Wissen ist im *Vertrag* ausgesprochen. Er ist dasselbe, was Tausch, aber ideeller Tausch: α) Ich gebe nichts hin, ich entäußere nichts, leiste nichts als mein *Wort*, die Sprache, ich wolle mich entäußern, β) der Andre ebenso. Dies mein Entäußern ist ebenso *sein* Wille; *er* ist damit zufrieden, daß ich ihm dies überlasse. γ) Es ist auch sein Entäußern, es ist gemeinsamer Wille; meine Entäußerung ist vermittelt durch die seinige. Nur darum will ich mich entäußern, weil auch *er* seinerseits sich entäußern will, und weil seine Negation meine Position wird. Es ist ein *Tausch* des Erklärens, nicht mehr der Sachen, aber er gilt so viel als die Sache selbst. Beiden gilt der Wille des andern als solcher. — Wille ist in *seinen Begriff* zurückgegangen."[2]

Diese Überschätzung der rechtlichen Prinzipien im ökonomischen Leben bedeutet bei Hegel keinerlei Annäherung an die Kant-Fichtesche Form dieser Überschätzung, obwohl bei ihnen allen diese Tendenz mit dem philosophischen Idealismus im engsten Zusammenhang steht. Jedoch, insbesondere bei Fichte, hängt diese Überschätzung mit seinen Illusionen zusammen, das gesellschaftliche Leben der Menschen ließe sich, solange das Reich der reinen Moralität noch nicht gekommen sei, durch Gesetze und Rechtsbestimmungen in der Richtung der Moral reglementieren. Wir wissen, mit welchem Spott Hegel diese Tendenzen Fichtes zurückgewiesen hat. Er erblickt in den ökonomischen und gesellschaftlichen Tatsachen immer die Macht des Lebens selbst und denkt nicht daran, diese durch irgend einen Begriff zu vergewaltigen. Denn nach seiner Auffassung kommt die Macht und die Würde des Begriffs gerade in diesen Tatsachen des Lebens, so wie sie das Leben selbst produziert hat, am deutlichsten zum Ausdruck.

Es sind zwei Motive des philosophischen Idealismus, die Hegel in diese Richtung treiben. Erstens ist hier eine allgemeine Tendenz der ganzen

[1] Realphilosophie, Bd. I, S. 240. Vgl. auch Lasson: S. 434.
[2] Realphilosophie, Bd. II, S. 218. Vgl. auch Lasson: S. 438ff.

Epoche wirksam. In seinen Bemerkungen über die bürgerliche Gesellschaft, die Marx zur Zeit der Niederschrift seiner Feuerbach-Thesen gemacht hat, schreibt er über die Entstehungsgeschichte des modernen Staats im Zusammenhang mit der Französischen Revolution: „Selbstüberhebung des politischen Wesens ... Verdoppelung aller Elemente in bürgerliche und Staatswesen.“[1] Diese Verdoppelung, die ihre prägnanteste Gestalt in der Verdoppelung des Menschen selbst in Bourgeois und Citoyen erhielt, kommt bei Hegel als Verdoppelung der ökonomischen Kategorien in eigentlich ökonomische und juristische deutlich zum Ausdruck. Daß aber diese Verdoppelung für Hegel eine so große Rolle spielt, daß das „Anerkanntsein“ stellenweise zu einer zentralen Kategorie seiner Gesellschaftslehre wird, hängt mit dem spezifischen Charakter seiner ganzen Philosophie zusammen.

Wir haben bereits im Zusammenhang mit den ökonomischen Problemen bei Hegel über die Kategorie der „Entäußerung“ gesprochen. Ihre ausführliche kritische Behandlung wird erst bei der Analyse der „Phänomenologie des Geistes“ möglich sein. Hier können wir nur den allgemeinen Charakter dieses „Anerkanntseins“ in seiner Beziehung zur rein ökonomischen „Entäußerung“ als ihre höhere Form kurz untersuchen. Hegel hat sich in Jena über diese Frage wiederholt klar ausgesprochen. In einer Betrachtung der Vorlesungen von 1805/06, wo er den Übergang vom Naturzustand zu dem des Rechts philosophisch untersucht, sagt er folgendes: „Recht ist die *Beziehung* der Person in ihrem Verhalten zur andern, das allgemeine Element ihres freien Seins oder die Bestimmung, Beschränkung ihrer leeren Freiheit. Diese Beziehung oder Beschränkung habe ich nicht für mich auszuhecken und herbeizubringen, sondern der Gegenstand ist selbst dieses Erzeugen des Rechts überhaupt, d. h. der *anerkennenden* Beziehung. — In dem Anerkennen hört das Selbst auf, dies Einzelne zu sein; es ist rechtlich im Anerkennen, d. h. nicht mehr in seinem unmittelbaren Dasein. Das Anerkannte ist anerkannt als *unmittelbar* geltend, durch *sein Sein*, aber eben *dies Sein ist erzeugt aus dem Begriffe*; es ist anerkanntes Sein. Der Mensch wird notwendig anerkannt und ist notwendig anerkennend. Diese Notwendigkeit ist seine eigne, nicht die unsres Denkens im Gegensatze gegen den Inhalt. Als Anerkennen ist er selbst die Bewegung und diese Bewegung hebt eben seinen Naturzustand auf: Er ist Anerkennen; das Natürliche *ist* nur, es ist nicht *Geistiges*.“[2]

Diese Bemerkungen Hegels sind in jeder Hinsicht bemerkenswert für den Streit der entgegengesetzten Tendenzen in seinem Denken. Formell zeigen sie einen außerordentlich hohen Grad des Objektivismus, indem sie alle

[1] Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 592.
[2] Realphilosophie, Bd. II, S. 206.

Bestimmungen des Rechts aus der Bewegung des Gegenstandes selbst und nicht aus dem Denken ableiten. Das Denken ist hier für Hegel nur die gedankliche Reproduktion der Bewegung der wirklichen Bestimmungen im objektiven Gegenstand. Inhaltlich jedoch zeigt sich in denselben Betrachtungen eine Tendenz, deren Folgen ganz in die entgegengesetzte Richtung weisen. Die Analyse der „Entäußerung“ bei Hegel ist erstens bedeutend und folgenschwer, weil in ihr zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie der Versuch gemacht wird, das, was Marx später Fetischismus der Ware nennt, gedanklich zu fassen und dadurch zur richtigen Erkenntnis der Gesellschaft zu gelangen, indem die fetischisierten Gegenstandsformen der Gesellschaft als Bewegung der Beziehungen der Menschen zueinander in der Gesellschaft aufgelöst werden, zweitens auch darum, weil Hegel eine Ahnung davon hat, daß diese verschiedenen Formen der Fetischisierung der gesellschaftlichen Gegenständlichkeit nicht auf einem Niveau stehen, sondern untereinander eine Hierarchie von größerem und geringerem Grad, von höherer und niedrigerer Stufe der Fetischisierung zeigen.

Wir haben diese Tendenz bei Hegel schon dort beobachten können, wo er in der Arbeit, im Arbeitsprodukt, im Tausch und im Handel und endlich im Geld eine solche Hierarchie der immer höheren Formen der „Entäußerung“ nachweist. Schon dort kam die idealistische Tendenz, das idealistische Auf-den-Kopf-Stellen der wirklichen Beziehungen zur Geltung. Hegel sieht sehr richtig, daß Handel und insbesondere Geld höhere Formen der „Entäußerung“ sind als etwa die einfache Produktion. So weit stimmt er mit der richtigen materialistischen Auffassung von Marx überein. Während aber Marx in der einfachsten Form des Fetischismus (der Ware) den Schlüssel zur Auflösung der komplizierteren, noch mehr fetischisierten Formen der Gesellschaft sieht, geht Hegel den umgekehrten Weg. (Wir werden bei der Darlegung der Kritik von Marx an der „Phänomenologie des Geistes“ ausführlich zeigen, daß die ökonomische Quelle dieser falschen Methode Hegels in der einseitigen Auffassung der Arbeit, der wirtschaftlichen Tätigkeit des Menschen selbst liegt.) Für Hegel ist die „Entäußerung“ des Geistes und die Zurücknahme dieser „Entäußerung“ der notwendige Weg der Schaffung der Wirklichkeit durch den Geist und demzufolge auch der gedanklichen Reproduktion dieses Prozesses durch die Erkenntnis. Darum sind die höheren Formen der Fetischisierung für Hegel nicht in dem Sinne höher, daß sie sich vom wirklichen Gegenstande immer mehr entfernen, daß sie also immer hohlere und entleertere Formen der Fetischisierung zeigen (Marx über das Geld). Im Gegenteil: gerade dadurch sind sie für ihn wirklich höhere Formen der „Entäußerung“, nämlich reine geistige Formen, Formen der Rückbewegung zum Geiste, die der Zurücknahme der „Entäußerung“ durch den Geist in sich selbst, der Verwandlung

der Substanz in Subjekt näher stehen als die primitiveren, ursprünglicheren, dem materiellen Wirtschaftsprozeß näherstehenden Formen der „Entäußerung".

Diese Konzeption macht es verständlich, daß es für Hegel eine methodologische Notwendigkeit gewesen ist, das Recht höher zu stellen als die Ökonomie. Während der historische Materialismus in der „höheren" Fetischisierung der Rechtsform ihren abgeleiteten, sekundären Charakter erkennt, wird für Hegel die Verwandlung der ökonomischen Kategorien in juristische eine höhere, geistigere, dem Geist nähere Form der „Entäußerung". Das anerkannte Sein des Rechts ist nach Hegel wirklich aus dem Begriffe erzeugt, während der bloß ökonomische Gegenstand den Begriff nur auf einer Stufe des unbewußten An-sich-Seins, auf einer Stufe der Naturnähe zeigt. Diese Auffassung steht in einer steten Wechselwirkung mit der von uns früher analysierten Konzeption Hegels über die Einheitlichkeit des Volkes im Staat. Beide Tendenzen verstärken einander gegenseitig, und ihr Zusammenwirken ist wiederum eine Ursache, warum die Gegentendenzen Hegels zur richtigen Erkenntnis der Fetischisierung der gesellschaftlichen Gegenständlichkeit im Kapitalismus nicht zum Siege gelangen können; obwohl Hegel stellenweise (man denke an seine vorausahnende Erkenntnis, daß das Geld zugleich ein wirkliches Ding und auch Ich ist, also Beziehung der Menschen zueinander — hier S. 389), der richtigen Erkenntnis einzelner Zusammenhänge sehr nahekommt.

Dieser komplizierte Kampf entgegengesetzter Tendenzen bei Hegel, der letzten Endes immer mit dem Sieg der objektiv-idealistischen Mystifizierung der Wirklichkeit ausgeht, hat für die gesellschaftlichen Erkenntnisse Hegels doppelseitige Konsequenzen. Marx hat diese Doppelseitigkeit sehr scharf hervorgehoben: „. . . weshalb schon in der Phänomenologie — trotz ihres durchaus negativen und kritischen Aussehns und trotz der wirklich in ihr enthaltenen, oft weit der spätern Entwicklung vorgreifenden Kritik — schon der *unkritische Positivismus* und der ebenso *unkritische Idealismus* (beides von mir hervorgehoben, G. L.) der spätern Hegelschen Werke — diese philosophische Auflösung und Wiederherstellung der vorhandnen Empirie — latent liegt, als Keim, als Potenz, als ein Geheimnis vorhanden ist."[1] Daraus folgt, daß die methodologische Unmöglichkeit des Sieges der realistischen Gegentendenzen bei Hegel zweierlei Konsequenzen hat. Die eine Seite, den unkritischen Idealismus, haben wir schon wiederholt gesehen, so zuletzt in der eben analysierten auf den Kopf gestellten Beziehung von Ökonomie und Recht. Die andere Seite besteht darin, daß Hegel etwas roh Empirisches, dessen wirkliche gesellschaftliche Bestimmung, dessen wirkliche gesellschaftliche und philosophische Allgemeinheit er nicht aufdecken

[1] Die heilige Familie, a. a. O., S. 79.

kann, so wie es ist, in sein System aufnimmt und durch eine abstrakt-gedankliche Scheinbewegung als etwas Notwendiges „ableitet".

Es ist kein Zufall, daß diese Kategorien bei Hegel zumeist den Charakter des „Naturhaften" erhalten. Denn Hegel fühlt selbst, daß er sie nicht aus der wirklichen gesellschaftlichen Bewegung abgeleitet hat, und da er oft richtige und tiefe Ahnungen über die Beziehung der Gesellschaft zu ihrer Naturgrundlage hat, liegt es für ihn sehr nahe, in solchen verzweifelten Fällen zu dieser Naturbasis zu flüchten und das für ihn gesellschaftlich nicht Ableitbare als Naturhaftes zu mystifizieren. In seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie kommt Marx wiederholt auf dieses „notwendige Umschlagen von Empirie in Spekulation und von Spekulation in Empirie" zu sprechen. Wir führen aus diesem Komplex die Stelle über den Monarchen an, weil, wie wir wissen, diese Ableitung der erblichen Monarchie aus der „Natur" schon in den Vorlesungen von 1805/06 eine wichtige Rolle spielt. Marx sagt darüber: „Auf diese Weise wird denn auch der Eindruck des *Mystischen* und *Tiefen* hervorgebracht. Es ist sehr vulgär, daß der Mensch geboren worden ist; und daß dies durch die physische Geburt gesetzte Dasein zum sozialen Menschen etc. wird bis zum Staatsbürger herauf; der Mensch wird durch seine Geburt alles, was er wird. Aber es ist sehr tief, es ist frappant, daß die Staatsidee unmittelbar geboren wird, in der Geburt des Fürsten sich selbst zum empirischen Dasein herausgeboren hat. Es ist auf diese Weise kein Inhalt gewonnen, sondern nur die *Form* des alten Inhalts verändert. Er hat eine philosophische *Form* erhalten, ein philosophisches Attest."[1]

Wenn wir im Lichte dieser Kritik die „Ableitung" des erblichen Monarchen in den Vorlesungen von 1805/06 lesen, so sehen wir, wie richtig Marx hier die falsche Tiefe im „unkritischen Positivismus" Hegels entlarvt hat. Hegel sagt über den Monarchen: „*Das freie Allgemeine* ist der Punkt der Individualität; diese so frei von dem Wissen Aller, ist eine nicht durch sie konstituierte, als Extrem der Regierung also eine unmittelbare, eine ***natürliche***: es ist der ***erbliche Monarch***. Er ist der feste, unmittelbare Knoten des Ganzen . . . jene (nämlich die anderen Menschen in der Gesellschaft, G. L.) sind die Vielheit, Bewegung, Flüssigkeit, dieses ist das unmittelbare, ***natürliche***. Dies allein ist das *Natürliche*, d. h. hierher ***hat sich die Natur geflüchtet***..."[2]

Solche Ableitungen kommen bei Hegel an den verschiedensten Stellen seines Systems vor, und wir werden noch Gelegenheit haben, die richtigen und falschen Seiten dieses „Naturhaften" bei Hegel zu analysieren. Diesmal bleiben wir bei diesem Beispiel stehen, denn es hat außer der eben auf-

[1] MEGA I, 1. Bd., 1. Halbband, S. 446.
[2] Realphilosophie, Bd. II, S. 250 und 252.

gezeigten allgemeinen Bedeutung für die gesellschaftliche Methodologie Hegels noch eine uns besonders interessierende. Wir haben bis jetzt nur den ersten Riß in Hegels Aufbau der Gesellschaft nachgewiesen, nämlich daß der Ständeaufbau nicht dialektisch aus der ökonomischen Struktur der Gesellschaft herauswächst. Jetzt stehen wir vor dem zweiten Riß, nämlich dem zwischen dem Ständeaufbau der Gesellschaft und der Regierung.

Die philosophische Entwicklung der einzelnen Stände bei Hegel ist der Gang vom Besonderen zum Allgemeinen. Indem nun die Allgemeinheit bei dem obersten Stand erreicht ist, entsteht für Hegel die Schwierigkeit, die Regierung von diesem begrifflich abzugrenzen. Es ist klar, daß dies keineswegs eine erkenntnistheoretische oder rein philosophische Frage ist. Es handelt sich vielmehr um das Problem des Klassencharakters der Gesellschaft. Und der innere Kampf der verschiedenen Tendenzen in Hegels Denken spiegelt sehr deutlich seine schwankende Stellung in dieser Frage wider. Zu einer wirklichen Konzeption des Klassencharakters des Staates kann Hegel selbstverständlich nicht gelangen. Schon seine Auffassung von der letztlichen Einheitlichkeit der Gesellschaft, über welche wir bereits ausführlich gesprochen haben, macht dies für ihn unmöglich.

Aber auch innerhalb dieses Rahmens gibt es bei Hegel eine Doppeltendenz, in der sich der objektive Widerspruch der napoleonischen Lösung der Probleme der modernen Gesellschaft, wie sie durch die Französische Revolution gestellt worden sind, widerspiegelt, freilich in einer modifizierten Weise, worin Hegels spezielle Stellung als Deutscher und als philosophischer Verklärer dieser Lösung der Frage zum Ausdruck kommt. Einerseits ist eine Tendenz vorhanden, den obersten Stand (den napoleonischen Kriegsadel) mit Staat und Regierung zu identifizieren. Diese Tendenz drückt objektiv den Charakter der Militärdiktatur Napoleons und die begeisterte Zustimmung Hegels zu der heroischen Größe Frankreichs, die auf diese Weise entstanden ist, aus. Andererseits ist aber auch die napoleonische Diktatur nicht eine abstrakte Militärdiktatur schlechthin, sondern eine unter den spezifischen Bedingungen des nachrevolutionären Frankreich entstandene; eine Militärdiktatur, die das Erbe des bürgerlichen sozialen Inhalts der Französischen Revolution aufzubewahren und zu beschützen, d. h. das bürgerliche Erbe der Französischen Revolution sowohl gegen die Versuche der feudal-absolutistischen Restauration wie gegen eine demokratische Weiterführung der Revolution zu retten hat.

Im „System der Sittlichkeit“ wird dieser innere Widerspruch von Hegel am offenherzigsten ausgesprochen. Hegel sagt dort über die Regierung: „Sie scheint unmittelbar der erste Stand zu sein, weil dieser die absolute Potenz für die übrigen ist, die Realität der absoluten Sittlichkeit und der real angeschaute Geist der andern, die andern aber im Besonderen sind.

Allein er selbst ist Stand gegen Stand, und es muß etwas Höheres sein als er selbst, und seine Differenz gegen den andern . . . Die Bewegung des ersten gegen die anderen Stände in den Begriff aufgenommen, dadurch, daß beide Realität haben, beide begrenzt sind und die empirische Freiheit des einen sowie der andern vernichtet ist; – diese absolute Erhaltung aller Stände muß die höchste Regierung sein, und ihrem Begriff nach kann sie eigentlich keinem Stande zukommen, da sie die Indifferenz aller ist. Sie muß also aus denjenigen bestehen, welche das reale Sein in einem Stande gleichsam aufgegeben haben und schlechthin im Idealen leben, die Alten und die Priester, welche beide eigentlich Eines sind."[1]

Auch hier muß die Natur als deus ex machina einspringen. Die Alten und Priester dieser Schrift (eine mystifizierte Nachbildung des Rates der Alten im Directoire) sollen durch ihr bloßes Alter aus der Gegensätzlichkeit der Welt des Besonderen herausgehoben sein; sollen jenen Grad der Allgemeinheit erreichen, den selbst der erste Stand, als Stand gegen andere Stände nicht erringen kann. Es ist klar ersichtlich, daß Hegel hier vor derselben Schwierigkeit steht, die er in seinen späteren Entwürfen mit der Bejahung der erblichen Monarchie löst. Und auch die Methode ist dieselbe, indem Hegel auch hier eine einfache Naturtatsache in einer gedanklich ganz unerlaubten Weise mit der Weihe einer tiefen Mystik umgibt.

Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, daß Hegels Anwendung von Schellingscher Terminologie im „System der Sittlichkeit" seinen Gipfelpunkt erreicht hat. Hier wird jedem klar, womit die Möglichkeit eines solchen Einflusses zusammenhängt. Denn so sehr der Hegelsche Begriff der Aufhebung des Widerspruchs, die Formulierung von der „Einheit der Einheit und der Verschiedenheit" die Schellingsche Indifferenz weit hinter sich läßt, so sehr ist dieser Begriff gerade hier für Hegel unanwendbar. Die eigene Methode würde, radikal zu Ende geführt, in die Richtung einer wirklich dialektischen Auffassung der Klassen und der dialektischen Beziehung des Staates zu ihrem Kampfe gehen. Zu einer solchen Einsicht war Hegel, aus Gründen, die bereits klargelegt sind, nicht fähig. Und für jene Beziehung, die er nun gesellschaftlich-inhaltlich zwischen Staat und Regierung einerseits und den Ständen andererseits statuieren muß, paßt der Schellingsche Begriff der Indifferenz viel besser als die Hegelsche Konzeption vom Widerspruch und seiner Aufhebung.

Und wenn auch Hegel später die Schellingsche Terminologie eliminiert, die sachliche Darstellung dieser Beziehung behält immer einen gewissen Schellingschen Charakter. Man kann also sehr wohl darüber sprechen, daß Elemente des Schellingschen Denkens dauernde Bestandteile von Hegels System geworden sind. Man muß aber diese Beziehung konkretisieren, man

[1] Lasson: S. 478f.

muß mit Engels den Widerspruch zwischen System und Methode bei Hegel erkennen, und dann wird man sehen, daß die Schellingschen Elemente dort wirksam sind, wo das System über die Methode den Sieg davongetragen hat, wo also Hegel hinter den Konsequenzen seiner eigenen Methode auch gesellschaftlich-inhaltlich zurückbleiben muß.

Selbstverständlich deckt diese Darstellung nicht das Ganze der Hegelschen Konzeption über die Beziehung von Staat und Ständen. Wir haben früher schon darauf hingewiesen, daß z. B. der erbliche Monarch oft eine rein dekorative Rolle im Hegelschen Staatssystem spielt, daß Hegel die Selbstbewegung der bürgerlichen Gesellschaft vollinhaltlich anerkennt und die Einmischung des Staates in diese Bewegung auf das Minimum reduziert sehen will. Aber diese Korrekturen heben die Widersprüchlichkeit dieser Hegelschen Auffassung nicht auf. Sie zeigen bloß, daß Hegel bald die eine Seite, bald die andere der gleichzeitigen französischen Entwicklung gedanklich in den Vordergrund stellt. Die Anerkennung der ökonomischen Entwicklungsnotwendigkeiten der bürgerlichen Gesellschaft gehört eben auch zum Bild jenes napoleonischen Systems, das das Erbe der Französischen Revolution für die Bourgeoisie verwaltete, und in welchem Hegel den Gipfelpunkt der gesellschaftlichen Entwicklung, die gegenwärtige Verkörperung des Weltgeistes gesehen hat.

Es ist überhaupt unerläßlich, bei den gesellschaftsphilosophischen Konstruktionen Hegels aus dieser Zeit immer wieder auf die realen französischen Vorbilder zurückzugehen, deren — oft mystifizierte — gedankliche Spiegelbilder seine Konzeptionen sind. Nicht nur die Alten und die Priester können auf solche Vorbilder zurückgeführt werden, sondern der ganze Ständeaufbau der Hegelschen Gesellschaftsphilosophie; insbesondere der allgemeine Stand als neuer Kriegsadel napoleonischen Typus'. Einen wie tiefen Eindruck diese Konstitutionen auf Hegel gemacht haben, können wir daraus ersehen, daß er noch in seinem allerletzten Aufsatz über die englische Reformbill, gerade dort, wo, wie wir gesehen haben, er über die Problematik dieser Ständestruktur im Zusammenhang mit der Weiterentwicklung der kapitalistischen Gesellschaft schreibt, auch auf die Verfassung, die Napoleon dem Königreich Italien gegeben hat, zu sprechen kommt, und in ihr etwas Vorbildliches für die Gegenwart erblickt[1].

Wir können also zusammenfassend feststellen, daß in der Hegelschen Ökonomie- und Gesellschaftslehre zwei einander diametral entgegengesetzte, einander ausschließende Tendenzen gleichzeitig wirksam sind. Einerseits ist wirksam die Tendenz der Entwicklung des Allgemeinen aus der eigenen Dialektik des Besonderen. Diese Tendenz haben wir besonders bei Darstellung der Arbeit, Arbeitsteilung, Werkzeug usw. beobachten können.

[1] Lasson: S. 305. Napoleon bestimmt dort als Stände die Possidenti, Dotti, Mercanti.

Sie kommt immer wieder dort zum Ausdruck, wo die gesellschaftsphilosophischen Anschauungen Hegels sich in verhältnismäßiger Unabhängigkeit vom Problem des Staates entfalten können, oder wo er aus diesen seinen Erkenntnissen, wieder ohne auf den Staat direkt Bezug zu nehmen, allgemein-philosophische Konsequenzen zieht. So gibt es z. B. in der „Jenenser Logik" eine sehr interessante und geistreiche Entwicklung der Gattung aus der Dialektik der Individualität, so wie sie in der Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft entsteht und wirksam ist[1].

Solche Tendenzen sind bei Hegel keineswegs episodisch. Denn das Problem des modernen Kapitalismus, die ökonomische Rolle des Bourgeois, der moderne Individualismus, der auf dem Boden dieser ökonomischen Entwicklung entsteht, mit einem Wort: die Prinzipien der ökonomischen Entwicklung des Kapitalismus, wie ihn Hegel versteht, bilden gerade das entscheidende Moment, wodurch die Neuzeit sich von der Antike unterscheidet. Gerade sie bilden für Hegel jene höhere Stufe der Entwicklung, durch die die Antike wirklich überwunden, wirklich zur bloßen Vergangenheit und Erinnerung gemacht wird. Diese Prinzipien stellen also geradezu die Pointe der Hegelschen Geschichtsphilosophie in der Jenaer Zeit vor; einer Auffassung, die für die Geschichtsphilosophie seiner späteren Periode immer grundlegend bleiben wird.

Diese geschichtsphilosophische Konzeption ist, wie dies bei einem großen und konsequenten Denker gar nicht anders sein kann, mit seinen allgemeinen philosophischen Grundproblemen aufs engste verknüpft. Wir wissen schon, daß das philosophische Grundproblem der „Phänomenologie des Geistes", das Prinzip, mit dessen Hilfe Hegel die Schellingsche Dialektik endgültig überwindet und seine eigene in eigener Gestalt vor die Öffentlichkeit stellt, gerade das Prinzip der „Entäußerung" ist. Es ist aber aus den bisherigen Darlegungen hinreichend klar hervorgetreten, daß die Neuzeit, die moderne bürgerliche Gesellschaft gerade darum in Hegels Augen die höhere geschichtliche Stufe darstellen muß, weil in ihr die „Entäußerung" sich auf einer viel höheren Stufe vorfindet als in der unmittelbaren Gesellschaftlichkeit der antiken Demokratie. Diese Periode der höchsten „Entäußerung" kann und muß also für Hegel diejenige sein, in welcher die Rücknahme der „Entäußerung" durch den Geist, die Verwandlung der Substanz in das Subjekt vollzogen werden kann.

Aber dieselbe Geschichtsphilosophie Hegels hat, wie wir ebenfalls gesehen haben, auch eine andere Seite: die Unabhängigkeit des Staates und seiner welthistorischen Funktionen von dieser ökonomischen Basis. Selbstverständlich ist auch hier ein Zusammenhang vorhanden und sogar ein ökonomischer, aber im Gegensatz zu der wirklichen (wenn auch oft un-

[1] Jenenser Logik, S. 151ff.

vollständigen) Erkenntnis wirklicher ökonomischer Zusammenhänge liegt hier eine Mystifizierung der an sich illusionären Auffassung von der Beziehung des Staates zur bürgerlichen Gesellschaft im napoleonischen Regime vor. Der Staat soll nach dieser Auffassung die bürgerliche Gesellschaft für seine eigenen, von dieser gänzlich unabhängigen Zwecke ausnützen. Die bürgerliche Gesellschaft sei dazu da, um dem Staat (dem Geiste) zu dienen, um ihm Opfer zu bringen, auf Grund deren dann der Staat das reibungslose Funktionieren der bürgerlichen Gesellschaft garantiert und beschützt. Die Besonderheiten der bürgerlichen Gesellschaft, des ökonomischen Lebens sind nach dieser Auffassung der Allgemeinheit des Staates subsumiert. Sie bilden teils den dunkeln Lebensgrund, von dem aus sich nun die lichtvolle Gestalt des Geistes erhebt, teils bilden sie auseinanderfallende Momente, in die sich der Geist dialektisch zerlegt, indem er die Empirie durchdringt und zu sich kommt, indem er sich entäußert und die „Entäußerung" wieder in sich zurücknimmt. Man hat also in diesen beiden Tendenzen der Hegelschen Philosophie die beiden gedanklichen Motive, die zur Konzeption der „Entäußerung" geführt haben, vor sich: nämlich die wirkliche und die mystifizierte. Ihren endgültigen Kampf um die Hegelsche Methode werden wir bei Behandlung der „Phänomenologie des Geistes" ausführlich darstellen.

Daß in Hegel diese beiden Tendenzen miteinander gekämpft haben, ist, wie wir wissen, kein Zufall. Wir haben auch die reale Quelle ihres Widerspruchs in der Wirklichkeit selbst, nämlich in der Wirklichkeit des napoleonischen Staates aufgezeigt. Die idealistischen Tendenzen der Hegelschen Auffassung und Auslegung dieser Wirklichkeit werden aber durch das spezifisch deutsche gesellschaftliche Sein noch verstärkt. In seiner Kritik der Kantschen Philosophie, wo er in Kant ebenfalls eine gedankliche Widerspiegelung der Periode der Französischen Revolution erblickt, kommt Marx auf die spezifisch deutschen Züge der Verzerrung in der Widerspiegelung realer Tatbestände in Frankreich durch einen deutschen Philosophen zu sprechen. Marx erblickt in der praktischen Vernunft Kants eine Widerspiegelung realer materieller Interessen der liberalen Bourgeoisie. Kant, führt Marx aus, „trennte daher diesen theoretischen Ausdruck von den Interessen, die er ausdrückt, machte die materiell motivierten Bestimmungen des Willens der französischen Bourgeoisie zu *reinen* Selbstbestimmungen des ‚*freien Willens*', des Willens an und für sich ..." In dieser gesellschaftlichen Erklärung und gleichzeitigen Kritik der Kantschen Philosophie spricht Marx auch über die spezifischen Illusionen, die aus der deutschen Lage über den Staat entstehen mußten. „Aus dieser Stellung erklärt sich sowohl das anderwärts nie vorkommende redliche Beamtenbewußtsein, wie die sämtlichen in Deutschland kursierenden Illusionen über den Staat, wie die

scheinbare Unabhängigkeit, die die Theoretiker hier gegenüber den Bürgern haben, – der scheinbare Widerspruch zwischen der Form, in der diese Theoretiker die Interessen der Bürger aussprechen und diesen Interessen selbst."[1]

Marx hat natürlich Kant und Hegel nie ohne weiteres miteinander identifiziert. Diese Kritik ist also auf Hegel nur insofern anwendbar, als auch bei Hegel die Einwirkung derselben allgemeinen gesellschaftlichen Lage feststellbar ist. Solche Züge stellt nun Marx in seiner ausführlichen Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie wiederholt fest. Er hebt insbesondere den spezifisch deutschen rückständigen Charakter hervor, der in der Hegelschen Auffassung von der Rolle der Bürokratie in Gesellschaft und Staat zum Ausdruck kommt. Er spricht, was gerade philosophisch außerordentlich wichtig ist, über die „imaginäre Allgemeinheit", die in der Bürokratie, in ihrer Hegelschen Auffassung, zum Ausdruck kommt und formuliert die Gesamtdarstellung Hegels dahin, daß Staat und Regierung nicht Repräsentationen der bürgerlichen Gesellschaft sind, sondern Repräsentationen gegen die bürgerliche Gesellschaft[2].

In diesen seinen kritischen Randbemerkungen zur Hegelschen Rechtsphilosophie hebt Marx wiederholt hervor, daß die Widersprüche, die in Hegels Denken auftauchen, Widerspiegelungen realer gesellschaftlicher Verhältnisse sind. Wenn er die Hegelschen Mystifikationen mit der größten Schärfe kritisiert, so meint er damit niemals, daß Hegels Konzeptionen von Gesellschaft und Staat etwas rein von ihm Ausgeklügeltes wären. Er bekämpft Hegel gerade darum, weil er in einem vielfach richtigen Bild von den realen modernen Verhältnissen nicht die wirklich in die Zukunft weisenden realen und fortschrittlichen Tendenzen betont und dadurch zu einer Mystifizierung des Bestehenden gezwungen wird. Er sagt z. B.: „Hegel ist nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staats schildert, wie es ist, sondern weil er das, was ist, für das *Wesen des Staats* ausgibt. Daß das Vernünftige wirklich ist, bewegt sich eben im *Widerspruch der unvernünftigen Wirklichkeit*, die an allen Ecken das Gegenteil von dem ist, was sie aussagt, und das Gegenteil von dem aussagt, was sie ist."[3]

Diese Kritik an Hegel ist also eine Konkretisierung der Kritik am „unkritischen Positivismus" Hegels. Weil Hegel bestimmte entscheidende Entwicklungstendenzen der modernen Gesellschaft nicht begreifen kann, ist er gezwungen, den Schein für Wirklichkeit zu nehmen, und diese Pseudowirklichkeit durch einen falschen philosophischen Tiefsinn, durch eine Scheindialektik philosophisch zu begründen. (Der unkritische Positivismus Hegels ist in der „Rechtsphilosophie" viel prägnanter zum Ausdruck ge-

[1] Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 198.
[2] MEGA I, 1. Bd., 1. Halbband, S. 455 und 459.
[3] Ebd., S. 476.

kommen als in der Jenaer Periode. Aber wir wissen aus der Marxschen Kritik, daß er auch damals schon wirksam war. Diese Kritik von Marx über die spätere Entwicklungsperiode Hegels trifft also mit dem – von Marx selbst gemachten – Vorbehalt auch die Gesellschafts- und Staatsauffassung der Jenaer Zeit.)

Marx kommt in seinen kritischen Darlegungen zu dem Zentralpunkt dieser politisch-ideologischen Schwäche Hegels, die eine zentrale philosophische Schwäche seines ganzen Systems bildet, zu sprechen: auf das Problem der Demokratie. Es ist für die philosophische Tiefe der Hegelkritik des jungen Marx sehr charakteristisch, daß sie mit dem Problem des Allgemeinen und Besonderen bei Hegel in den engsten Zusammenhang gebracht wird: „Die Demokratie ist die Wahrheit der Monarchie, die Monarchie ist nicht die Wahrheit der Demokratie. Die Monarchie ist notwendig Demokratie als Inkonsequenz gegen sich selbst, das monarchische Moment ist keine Inkonsequenz in der Demokratie. Die Monarchie kann nicht, die Demokratie kann aus sich selbst begriffen werden. In der Demokratie erlangt keines der Momente eine andere Bedeutung, als ihm zukommt. Jedes ist wirklich nur Moment des ganzen Demos. In der Monarchie bestimmt ein Teil den Charakter des Ganzen. Die ganze Verfassung muß sich nach dem festen Punkt modifizieren. Die Demokratie ist die Verfassungsgattung. Die Monarchie ist eine Art, und zwar eine schlechte Art. Die Demokratie ist „Inhalt und Form". Die Monarchie *soll* nur Form sein, aber sie verfälscht den Inhalt. – In der Monarchie ist das Ganze, das Volk, unter eine seiner Daseinsweisen, die politische Verfassung, subsumiert; in der Demokratie erscheint die *Verfassung selbst* nur als *eine* Bestimmung, und zwar Selbstbestimmung des Volkes. In der Monarchie haben wir das Volk der Verfassung; in der Demokratie die Verfassung des Volks. Die Demokratie ist das aufgelöste *Rätsel* aller Verfassungen. Hier ist die Verfassung nicht nur *an sich*, dem Wesen nach, sondern der *Existenz*, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den *wirklichen Menschen*, das *wirkliche Volk*, stets zurückgeführt und als sein *eigenes* Werk gesetzt. Die Verfassung erscheint als das, was sie ist, freies Produkt des Menschen; man könnte sagen, daß dies in gewisser Beziehung auch von der konstitutionellen Monarchie gelte, allein der spezifische Unterschied der Demokratie ist, daß hier die *Verfassung* überhaupt nur *ein* Daseinsmoment des Volkes, daß nicht die *politische Verfassung* für sich den Staat bildet. – Hegel geht vom Staate aus und macht den Menschen zum versubjektivierten Staat; die Demokratie geht vom Menschen aus und macht den Staat zum verobjektivierten Menschen."[1]

[1] Ebd., S. 434. Daß Marx hier Hegel noch vom Standpunkt einer konsequenten revolutionären Demokratie und noch nicht vom sozialistischen Standpunkt kritisiert, macht diese seine Bemerkungen gerade fur unser Problem besonders wertvoll.

Wenn Marx hier die Demokratie als die Gattung und die Monarchie als die schlechte Art darstellt, so vollzieht er nicht selbst eine Abstraktion, sondern reproduziert nur gedanklich den Abstraktionsprozeß der Geschichte selbst, die in vielen Revolutionen die Demokratie als die vollendetste Form der bürgerlichen Gesellschaft produziert hat. Und wenn Marx nur wenige Jahre später dieselbe Demokratie als das geeignetste Schlachtfeld für die Erkämpfung des Sozialismus bezeichnet, wenn er von dem Hinüberwachsen der bürgerlich-demokratischen Revolution in die proletarische spricht, so zeichnet er nur noch höhere Formen der von der Geschichte selbst vollzogenen Verallgemeinerungen nach, die Richtung der Erforschung der Gesellschaft bleibt jedoch dieselbe. Darum trifft diese Kritik an Hegel wirklich die zentrale Stelle aller Schwächen von dessen Gesellschaftsphilosophie.

Dadurch daß Hegel nicht in der Lage war, die Bewegung zur Demokratie, die in der Französischen Revolution in großartigen Formen zum Ausdruck kam, zu begreifen, mußte er nicht nur geschichtlich, sondern vor allem gesellschaftsphilosophisch darauf verzichten, aus dem Gang der gesellschaftlich-geschichtlichen Bewegung selbst, aus der dialektischen Beziehung ihrer besonderen Momente wirkliche, der wirklichen Geschichtsbewegung entsprechende Verallgemeinerungen zu gewinnen. Er war einerseits gezwungen, spezifische Momente mit der falschen Glorie einer Pseudoallgemeinheit zu umgeben und andererseits den so gewonnenen Allgemeinheiten ein selbständiges Dasein zu verleihen, sie aus der wirklichen Dialektik der Gesellschaft und Geschichte herauszureißen, sie in dieser Verselbständigung erstarren zu lassen und dann diesem verselbständigten Allgemeinen alle spezifischen Erscheinungen von Gesellschaft und Geschichte, alles Besondere zu subsumieren.

Der Kampf der beiden Tendenzen, die wir in der Hegelschen Gesellschaftsphilosophie verfolgen, zeigt sich nun auch von der philosophischen Seite. Die eine Tendenz, die wirkliche und richtige Erkenntnis realer dialektischer Zusammenhänge wird zur Grundlage der neuen dialektischen Logik, die das Allgemeine aus der Selbstbewegung der Widersprüche des Besonderen, aus der Aufhebung und Neusetzung dieser Widersprüche auf immer höherer Stufe gewinnt. Die andere Tendenz, die zur idealistischen Verselbständigung von fiktiv gewonnenen Allgemeinheiten führt, ist gezwungen, nach der Weise der alten metaphysischen Logik das Besondere dem Allgemeinen zu subsumieren. Der Kampf dieser beiden Tendenzen, die wir in der Gesellschaftsphilosophie Hegels verfolgt haben, reproduziert sich deshalb in der Logik als Kampf der wirklichen dialektischen Entwicklung und der spekulativen Konstruktion.

Wir sind damit zu einem der wichtigsten historischen Ausgangspunkte der klassischen deutschen Philosophie zurückgekehrt, zu jenem berühmten

Paragraphen der „Kritik der Urteilskraft", der die Forderung des „intellectus archetypus" aufgestellt hat. Erinnern wir uns daran, daß Kant in diesen Betrachtungen es als eine ewige Grenze des menschlichen Verstandes betrachtet, daß das Besondere dem Allgemeinen subsumiert werden müsse. Und der „intellectus archetypus" erscheint bei ihm als die von vornherein unerfüllbare, nur als „regulative Idee" dienende Forderung eines Verstandes, der imstande wäre, vom Besonderen zum Allgemeinen aufzusteigen. Die Bedeutung dieses Kantischen Programms besteht, wie wir wissen, darin, daß hier, wenn auch in der Form der Begrenzung der menschlichen Vernunft überhaupt, die Begrenztheit des metaphysischen Denkens prinzipiell und klar ausgesprochen wurde. Und der „intellectus archetypus" ist ein Programm für die Überwindung der Schranken des metaphysischen Denkens, ein Programm der Dialektik.

Subjektiver und objektiver Idealismus scheiden sich gerade dort, wo der Streit um die Erfüllbarkeit, beziehungsweise Unerfüllbarkeit dieser Forderung geht. Für jeden subjektiven Idealismus ist diese Schranke unübersteigbar. Im subjektiven Idealismus muß das Besondere dem Allgemeinen gegenüber immer als zufällig erscheinen. Ob das nun in der Form der Fichteschen rationalistischen Überspannung des Subjektes geschieht, vor dessen abstrakter moralischer Allgemeinheit alles Besondere des empirischen Lebens in eine schlechte Zufälligkeit versinkt, oder ob eine Jacobische Verhimmelung der Einzelheiten auf irrationalistischer Gefühlsgrundlage erfolgt: die Konsequenzen bleiben die gleichen, die Kantsche Schranke wird nicht überschritten.

Erst die Schellingsche „intellektuelle Anschauung" geht hier einen Schritt weiter. Allerdings ist das Überschreiten der Kantschen Schranke bei Schelling mehr deklarativ als real. Er proklamiert den „intellectus archetypus" als eine reale menschliche Fähigkeit des Erfassens der Welt; freilich als eine, die nur dem künstlerischen und philosophischen Genie zur Verfügung steht. Mit dieser Deklaration ist aber philosophisch noch sehr wenig geschehen, und der Gedankenapparat der Schellingschen Dialektik bringt (mit Ausnahme der Ästhetik) kaum einen realen Nachweis dafür, wie die Zufälligkeit des Besonderen wirklich aufgehoben, wie das Allgemeine aus dem Besonderen wirklich gewonnen werden könne. So sehr Schelling den bloßen Forderungscharakter des „intellectus archetypus" überwunden zu haben meint, so sehr bleibt die wirkliche Dialektik, die wirkliche Überwindung der Schranken des metaphysischen Denkens auch bei ihm nur ein Sollen.

Hegel hat auch in der Periode, in der er am meisten mit der Schellingschen Terminologie experimentierte, von dem Ausdruck „intellektuelle Anschauung" nicht nur einen sehr sparsamen Gebrauch gemacht, sondern

seine Ausführungen stets so aufgebaut, daß er auf den Gebrauch dieses neuen „Organs" der Philosophie in Wirklichkeit verzichten konnte. Wir haben gesehen, wie groß und ernst die Bestrebungen Hegels waren, die Schranke zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen niederzureißen, wie echt philosophisch, d. h. wirklich das Leben erfassend und wirkliche Verallgemeinerungen aus ihm ziehend, seine Bestrebungen in dieser Richtung waren. Hegel hat klar eingesehen, daß das Moment der Zufälligkeit am Besondern dem Allgemeinen gegenüber nicht wegdekretiert, nicht durch eine Konstruktion auf der Grundlage von Analogien, wie Schelling dies zumeist tat, aus der Welt geschafft werden könne.

Die Aufhebung der Zufälligkeit des Besonderen geschieht bei Hegel vielmehr auf der Grundlage der Anerkennung ihrer Unaufhebbarkeit. Denken wir an seine Auffassung der kapitalistischen Ökonomie. Sie ist eine Bewegung von besonderen Momenten, bei denen sämtliche subjektiven wie objektiven Momente, Art und Fähigkeiten der einzelnen Menschen, ihr Besitz usw. prinzipiell einen zufälligen Charakter haben. Das Allgemeine, die ökonomische Gesetzmäßigkeit entsteht aber notwendig aus den Bewegungen dieser unaufhebbar zufälligen Elemente.

Ebenso ist etwa in der teleologischen Beziehung der Arbeit zu ihrem Mittel und zu ihrem Gegenstand ein Komplex von prinzipiell zufälligen und aufeinander zufällig bezogenen Momenten gegeben. Der Prozeß der Arbeit produziert jedoch etwas, was diese zufälligen Momente in ihrem realen Zusammenhang auf eine Stufe der Allgemeinheit erhebt, etwas, was die Fähigkeit hat, sich dialektisch auf eine immer höhere Stufe der Allgemeinheit zu erheben, usw.

In diesen und ähnlichen Ausführungen Hegels wird die Forderung nach dem „intellectus archetypus" real verwirklicht. Die Kantische Schranke erweist sich als bloße Schranke des metaphysischen Denkens. Indem Hegel die inneren Widersprüche des metaphysischen Denkens auf die Spitze treibt, ihre Starrheit auflöst, die hinter ihnen verborgenen, bewegenden und beweglichen Widersprüche der Wirklichkeit entdeckt, zeigt er nicht nur den Weg zum dialektischen Denken, sondern zugleich auch, daß dieses nicht das Eigentum privilegierter Genies ist, sondern die einen jedem menschlichen Denken innewohnende Fähigkeit, die bloß durch die metaphysische Art des Denkens zur Bewegungslosigkeit erstarrt ist.

Das konsequente Zuendegehen dieses Weges könnte nur die materialistische Dialektik sein. Nur in ihr, als gedanklicher Widerspiegelung der dialektischen Bewegung der Wirklichkeit selbst, sinkt die Kantische Schranke völlig in sich zusammen. Aber materialistische Dialektik und historischer Materialismus bilden eine notwendige, in sich geschlossene Einheit. Wir haben gesehen, daß die gesellschaftlichen Bedingungen für das

Philosophieren Hegels seinem Denken einerseits von vornherein einen idealistischen Charakter gegeben haben; andererseits setzten sie für seine Einsicht in die Gesetze von Gesellschaft und Geschichte unübersteigbare Schranken, die sich in seinem Denken als eine Steigerung der idealistischen Tendenzen widerspiegeln mußten.

Der Schritt Hegels zur Dialektik konnte nur in idealistischer Weise verwirklicht werden. Durch diese komplizierte Notwendigkeit der Entstehung der Eigenart der Hegelschen Dialektik hat ihr Objektivismus eine ebenfalls eigenartige Doppelseitigkeit. Auf der einen Seite schafft dieser Objektivismus einen Spielraum für das Sich-Ausleben und Bewußtwerden einer wirklichen Dialektik auf einem bisher nicht vorhanden gewesenen Niveau. Auf der anderen Seite wirkt derselbe Objektivismus verschärfend in der Richtung der idealistischen Verzerrung und Mystifizierung der Dialektik selbst.

Der objektive Idealismus braucht einen „Träger", in welchem sich diese Objektivität verkörpert. Der Hegelsche „Geist", als diese Gestalt des Objektivismus der Hegelschen Dialektik, verstärkt, wie wir gesehen haben, jene idealistischen Tendenzen, die eine Verselbständigung des Allgemeinen dem Besonderen gegenüber bedeuten und darum die Dialektik immer wieder ins metaphysische Denken zurücksinken lassen. Diese Doppelseitigkeit der Hegelschen Dialektik ist nicht etwa eine einfache „immanente" Folge der Methode des objektiven Idealismus. Wir haben uns in den vorherigen Betrachtungen bemüht, zu zeigen, wie diese widerstreitende Doppeltendenz in Hegels Denken objektiv aus der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit selbst entsprungen und durch die gesellschaftlich-geschichtliche Lage Hegels noch verstärkt wurde. Freilich ist einmal auf dieser Grundlage der objektive Idealismus als Methode der Dialektik entstanden, so müssen seine methodologischen Notwendigkeiten wieder auf die unmittelbar aus dem Sein entsprungenen Gedankentendenzen zurückwirken. Aber das Primäre ist hier, wie überall, das gesellschaftliche Sein. Und es sollte hier gezeigt werden, wie dieses gesellschaftliche Sein und sein ebenfalls gesellschaftlich-notwendiges Erfassen sich in den kompliziertesten, scheinbar abstraktesten, scheinbar vom gesellschaftlichen Leben entferntesten Kategorien der Philosophie deutlich und erkennbar widerspiegelt.

Engels hat diesen Widerspruch als den von Methode und System bei Hegel bezeichnet. Und indem er in seinen letzten Jahren die jüngeren Marxisten zum Studium Hegels anleiten wollte, hat er sie immer davor gewarnt, sich bei den Willkürlichkeiten der Hegelschen Konstruktionen zu lange kritisch aufzuhalten, sondern darauf zu sehen, wo und wie Hegel wirkliche dialektische Bewegungen richtig entwickelt. Das erstere wäre

eine leichte Arbeit, die jeder Schulmeister vollbringen könne, das letztere eine wichtige Erkenntnis für jeden Marxisten. Diese Unterscheidung hat Marx auch zur Zeit seines heftigsten und politisch aktuellsten Kampfes gegen die Hegelsche Philosophie immer vor Augen gehabt. In der großen kritischen Abrechnung mit dem linken Flügel des Hegelianismus, die er in der „Heiligen Familie" vollzieht, entlarvt er unbarmherzig das „Geheimnis der spekulativen Konstruktion", die grundfalsche Weise, mit welcher Hegel vom Allgemeinen zum Besonderen kommt, die Falschheit der ganzen Hegelschen Verselbständigung des Allgemeinen dem Besonderen gegenüber. Er zeigt dort mit unbarmherziger logischer Konsequenz alle Schranken und Verzerrungen der Wirklichkeit durch diese Art Idealismus. Aber zugleich grenzt Marx hier Hegel von den Hegelianern, die aus seiner Dialektik *nur* dieses gelernt haben, scharf ab. Er zeigt den grundlegenden Unterschied zwischen der Dialektik Hegels und der seiner Nachfolger auf: „Dann aber gibt Hegel sehr oft innerhalb der *spekulativen* Darstellung eine *wirkliche*, die *Sache* selbst ergreifende Darstellung. Diese wirkliche Entwicklung *innerhalb* der spekulativen Entwicklung verleitet den Leser dazu, die spekulative Entwicklung für wirklich und die wirkliche Entwicklung für spekulativ zu halten."[1]

Diese nochmalige idealistische Verdrehung Hegels haben nicht nur seine unmittelbaren Schüler vollzogen, der spätere Neuhegelianismus reproduziert sie in einer noch gesteigerten Weise. Um aus diesem Schutt die wirkliche Dialektik Hegels herauszugraben, um sie für die Gegenwart fruchtbar zu machen, ist es unerläßlich notwendig gewesen, die innere Widersprüchlichkeit ihrer Grundtendenzen auf dem Gebiet zu zeigen, auf dem sie ihren Ursprung, ihren sozialen Charakter am deutlichsten offenbaren: auf dem Gebiet der Ökonomie.

VIII

„Die Tragödie im Sittlichen"

Unsere Betrachtungen haben stets, von welchen konkreten Problemen sie auch immer ausgegangen sind, zu dem Gegensatz der idealistischen und materialistischen Dialektik geführt. Aber gerade darum hat es sich gezeigt, daß dieser Gegensatz nur in seinem letzten Resultate, in der reinen Form des erkenntnistheoretischen Gegensatzes von Idealismus und Materialismus erscheint. Dieses Resultat ist die höchste Aufgipfelung eines großen geschichtlichen Prozesses: der Organisierung der revolutionären Klasse des Proletariats zu einer Klasse „für sich" (Marx) inmitten einer allgemeinen

[1] Die heilige Familie, a.a.O., S. 168.

revolutionären Krise Europas, wobei in einigen sehr wichtigen Staaten (Deutschland, Italien usw.) noch die Verwirklichung der bürgerlich-demokratischen Revolution die zentrale Aufgabe, das unmittelbare Ziel des Umsturzes gebildet hat. Der Kampf des jungen Marx mit Hegel, mit dem sich auflösenden Hegelianismus zeigt den klaren Zusammenhang der Entstehung der materialistischen Dialektik mit der Ideologie der neuen revolutionären Klasse, mit dem proletarischen Humanismus.

Dieser Kampf ist im doppelten Sinne eine Aufhebung der widersprüchlichen bürgerlichen Ideologie. Einerseits wird diese in allen ihren Beschränktheiten einer Kritik unterworfen, und in dieser erweist es sich, daß der dialektische Materialismus eine ganze Reihe von entscheidenden Fragen zu lösen imstande ist, bei denen sogar die besten Ideologen der bisherigen Entwicklung nicht einmal zu einer klaren Fragestellung vorzudringen vermochten. Andererseits werden in den neuen proletarischen Humanismus alle Momente des bisherigen Denkens der Menschheitsentwicklung aufgenommen, in denen die wirkliche Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit mit allen ihren realen Widersprüchen richtig oder wenigstens der Tendenz nach richtig widerspiegelt wurde. Wie in jeder wirklichen dialektischen Aufhebung gehören diese beiden Momente, das der kritischen Vernichtung und das der Aufbewahrung zusammen; das dritte Moment der dialektischen Aufhebung: das Emporheben auf ein höheres Niveau kann nur auf der Grundlage der innigen Einheit dieser beiden Momente zustande kommen.

Wir haben früher Lenins Ausspruch, daß Marx unmittelbar an Hegel anknüpft, zitiert. Aus einer historischen Perspektive der Entstehung des dialektischen Materialismus bedeutet dieser Ausspruch, daß der proletarische Humanismus ebenso aus der letzten großen ideologischen Krise des bürgerlichen Denkens herauswächst, wie der Klassenkampf des Proletariats selbst allmählich aus den Befreiungskämpfen der Unterdrückten und Ausgebeuteten herausgewachsen ist, wie es nach Lenins Ausspruch keine chinesische Mauer zwischen bürgerlich-demokratischer und proletarischer Revolution gibt, wie die proletarische Revolution sich sehr langsam, sehr allmählich und widerspruchsvoll aus den Befreiungskämpfen der unterdrückten Schichten aller Klassenkämpfe herausentwickelt hat. Der besondere Charakter der Widersprüche der letzten großen, krisenhaften Periode der ideologischen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft (1789 bis 1848) ist also in jeder Hinsicht der ideologische Ausgangspunkt, der Punkt des unmittelbaren Anknüpfens für die neu entstehende Weltanschauung des revolutionären Proletariats.

Der objektive Idealismus Hegels ist der höchste philosophische Ausdruck dieser Periode des bürgerlichen Denkens. Er ist ihr Gipfelpunkt in dem

doppelten Sinne, daß sich in dieser Philosophie die gedanklichen und methodologischen Ergebnisse der jahrtausendlangen Menschheitsentwicklung auf dem höchsten bisher erreichten Niveau des philosophischen Denkens zusammenfassen und zugleich, unzertrennbar davon, daß in ihr die Widersprüchlichkeit dieser Entwicklung, alle von ihr ungelösten und unlösbaren Widersprüche sich auf dem bisher höchsten Niveau zeigen. Die einzigartige Stellung Hegels in dieser Periode beruht darauf, daß in seiner Philosophie zum erstenmal in der Menschheitsgeschichte diese *Widersprüchlichkeit des Daseins selbst* als Zentralproblem der Philosophie bewußt geworden ist.

Die objektiven, immer unlösbarer werdenden Widersprüche des gesellschaftlichen Lebens treten bei allen großen Ideologen dieser Periode auf. Eine ganze Reihe konkreter Widersprüche erhält sogar bei anderen Denkern eine realere, wahrheitsgemäßere gedankliche Widerspiegelung als bei Hegel selbst. Bei diesen Denkern ist aber die Widersprüchlichkeit nur objektiv, nur an sich vorhanden; sie suchen alle die Wahrheit, wie Marx sagt, „mitten im ‚Dünger' der Widersprüche"[1], sprechen die gefundenen Widersprüche mit unerschrockener Wahrhaftigkeit aus, aber die Widersprüchlichkeit selbst tritt bei ihnen als Grundlage des objektiven Daseins nicht ins Bewußtsein. (Fourier ist der einzige bedeutende Denker dieser Periode neben Hegel, bei dem diese Widersprüchlichkeit in einer mehr oder weniger bewußten Form erscheint.) Dabei treibt die Erkenntnis der unlösbaren Widersprüchlichkeit der gesellschaftlichen Entwicklung, die in den Widersprüchen der kapitalistischen Gesellschaft gipfelt, Saint-Simon, Fourier und Owen über die Kritik des Kapitalismus hinaus, treibt sie zur Forderung einer neuen Gesellschaft, die diese Widersprüche in der gesellschaftlichen Wirklichkeit lösen wird, treibt sie zum Sozialismus.

Ricardo, der letzte und konsequenteste Systematiker der kapitalistischen Ökonomie, stellt die Entwicklung der materiellen Produktivkräfte als Grundlage des menschlichen Fortschritts mit einer Entschiedenheit in den Mittelpunkt, die vor ihm niemand gezeigt hat. Jedoch obwohl das System Ricardos auf der Oberfläche von der strengsten Geschlossenheit ist, obwohl er selbst die fürchterlichsten und unmenschlichsten Konsequenzen der kapitalistischen Weise der Entwicklung der materiellen Produktivkräfte gegen jeden romantischen Sentimentalismus als notwendigen Weg des Fortschrittes verteidigt, offenbart sich auch bei ihm jener innere Widerspruch der bürgerlichen Kultur, dessen Auftreten nicht nur deutlich die Stunde anzeigt, in der die gesellschaftlich führende Rolle der Bourgeoisie zu Ende geht, sondern auch auf die immer zwiespältige und problematische Rolle hinweist, die die Klasse der Bourgeoisie in einer gesellschaftlichen Entwicklung spielt, die

[1] Theorien über den Mehrwert, Stuttgart 1921, Bd. III, S. 94.

sie selbst initiiert hat, aus der ihr materieller Aufschwung, ihre gesellschaftlich führende Funktion hervorging.

Wir wollen hier nicht über die Widersprüche der Ricardoschen Wertlehre sprechen, aus denen in der Zeit der Auflösung seiner Schule die ersten Ideologen des Proletariats bereits unmittelbar sozialistische Konsequenzen gezogen haben und ziehen konnten. Wir verweisen nur auf die Widersprüchlichkeit in der Stellung Ricardos zu der Rolle der Bourgeoisie in der Fortschrittlichkeit der materiellen Produktivkräfte, die Marx in einer tiefen und prägnanten Weise charakterisiert hat: „Er will die *Produktion der Produktion halber*, und dieses mit *Recht*. Wollte man behaupten, wie es sentimentale Gegner Ricardos getan haben, daß die Produktion nicht als solche der Zweck sei, so vergißt man, daß die Produktion um der Produktion halber nichts heißt, als Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte, also *Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck* ... Daß diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung *Mensch*, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und gewisser Menschenklassen vollzieht, schließlich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, daß also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozeß erkauft wird, worin die Individuen geopfert werden, wird nicht verstanden ... Die Rücksichtslosigkeit Ricardos war also nicht nur *wissenschaftlich ehrlich*, sondern *wissenschaftlich geboten* für seinen Standpunkt. Es ist ihm aber deshalb auch ganz gleichgültig, ob die Entwicklung der Produktivkräfte Grundeigentum totschlägt oder Arbeiter ... Wenn die Auffassung Ricardos im ganzen im Interesse der *industriellen Bourgeoisie* ist, so nur, *weil* und soweit deren Interesse zusammenfällt mit der der Produktion, oder der produktiven Entwicklung der menschlichen Arbeit. Wo sie in Gegensatz dazu tritt, ist er ebenso *rücksichtslos* gegen die Bourgeoisie, als er es sonst gegen das Proletariat und die Aristokratie ist."[1]

Der große realistische Schriftsteller dieser Epoche, Balzac, gibt in seiner „Menschlichen Komödie" ein Kompendium aller tragischen, tragikomischen und komischen Widersprüche, die auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft entstehen und in den Beziehungen der Menschen lebendig zum Ausdruck kommen. Das ungeheure und umfassende Gesellschaftsbild Balzacs ist ein Riesenfresko, worin das „geistige Tierreich" des Kapitalismus in seiner ganzen Scheußlichkeit, mit allen seinen Widersprüchen, mit allen seinen Opfern, mit allen heroischen und vergeblichen Kämpfen gegen seine Unmenschlichkeit zusammengefaßt dargestellt wird. Ricardo und Balzac sind keine Sozialisten, ja subjektiv angesehen Gegner des Sozialismus gewesen. Aber aus der ökonomischen Analyse des Kapitalismus Ricardos,

[1] Ebd., Bd. II, erster Halbband, S. 309f.

aus der schriftstellerischen Abbildung der Welt des Kapitalismus bei Balzac tritt objektiv die Notwendigkeit der Entstehung der neuen Welt ebenso plastisch hervor wie etwa aus der satirischen Kritik des Kapitalismus durch Fourier.

Goethe und Hegel stehen am Anfang dieser letzten, widerspruchsvollen und tragischen Blüte der ideologischen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft. „Wilhelm Meister" und „Faust", „Phänomenologie des Geistes" und „Enzyklopädie" bilden einen Teil der monumentalen Gestaltungen, in denen sich die letzten Kräfte dieser Entwicklung zusammenfassen, um ihre tragische Widersprüchlichkeit dichterisch oder gedanklich zum Ausdruck zu bringen. Bei Goethe und Hegel ist der Abglanz der heroischen Periode der bürgerlichen Entwicklung noch deutlicher sichtbar als etwa bei Balzac, bei dem diese Zeit nurmehr als glanzvolle Vorgeschichte zur endgültigen und fürchterlichen Prosa des zur Herrschaft gelangten Kapitalismus erscheint. Besonders der junge Hegel steht – bis zum Ende der heroischen Periode, bis zum Sturz Napoleons – unter dem unmittelbaren Einfluß des Heroismus und der heroischen Illusionen dieser Übergangszeit. „Aber unheroisch, wie die bürgerliche Gesellschaft ist, hatte es jedoch des Heroismus bedurft, der Aufopferung, des Schreckens, des Bürgerkriegs und der Völkerschlachten, um sie auf die Welt zu setzen."[1] Besonders der junge Hegel ist nicht gewillt, über der Anerkennung der sich entfaltenden und sich vollendenden bürgerlichen Gesellschaft das Heldentum ihres Entstehens zu übersehen. Besser gesagt: er will die Tatsache nicht anerkennen, daß der ganze Heroismus nur dazu da war, um den Kapitalisten zum Herrscher der Welt zu machen.

Der tiefe idealistische Widerspruch des jungen Hegel besteht eben darin, daß er – der Entdecker der neuen wirklichen Teleologie in der menschlichen Tätigkeit – die tragische Teleologie seiner Periode nicht begriffen hat und nicht begreifen wollte. Er kehrt das Verhältnis von Mittel und Zweck um. Während in Wirklichkeit alle heroischen Anstrengungen des französischen Volkes, die Taten aller großen Gestalten von Marat bis Napoleon unmittelbar nur dazu geführt haben, die Herrschaft des Kapitalismus auf den Trümmern der feudalen Gesellschaft zu etablieren, will der junge Hegel, wie wir gesehen haben, eine Geschichtsphilosophie für sich erzwingen, in der die Entfesselung der Produktivkräfte durch den Kapitalismus, die Entstehung der entfalteten bürgerlichen Gesellschaft dazu dienen sollen, die Basis einer neuen heroischen Periode, eines neuen kulturellen Aufschwungs der Menschheit zu schaffen.

In diesem idealistischen Irrtum Hegels, in diesem idealistischen Auf-den-Kopf-Stellen der gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhänge ist je-

[1] Marx: Achtzehnter Brumaire, in Ausgewählte Schriften, Berlin 1953, Bd. 1, S. 227.

doch eine tiefe humanistische Wahrheit, eine tiefe, wenn auch widerspruchsvolle Kritik des Kapitalismus enthalten. Wenn Hegel sich damit nicht abfinden kann, daß die ganze Menschheitsentwicklung mit allen ihren Kämpfen und Opfern nur dazu da war, um die Beherrschung der Menschheit durch die kapitalistischen Interessen der Nucingen, Tailleffer und Keller endgültig zu etablieren, wenn er in dieser Herrschaft eine tiefe Erniedrigung der ganzen Menschheit erblickt und eine heroische Utopie erdichtet, um einen Ausweg aus diesem schändlichen Abschluß der Menschheitsentwicklung zu zeigen, so ist darin ein tiefer Protest gegen den Kapitalismus enthalten, der objektiv, ohne Wissen Hegels, gegen seinen Willen ebenso über den Horizont des Kapitalismus hinausweist wie die ökonomischen Analysen Ricardos, wie die dichterischen Gestaltungen des legitimistischen Royalisten Balzac objektiv über diesen Horizont hinausgewiesen haben.

Hegel wäre ein geringer Denker, ein sentimentaler romantischer Utopist gewesen, wenn er diesen seinen Protest gegen die Kultur des Kapitalismus, gegen die politisch und kulturell führende Rolle der Bourgeoisie in der bürgerlichen Gesellschaft konsequent durchgeführt hätte. Seine denkerische Größe, die Fruchtbarkeit, das in die Zukunft Weisende seiner Philosophie beruht gerade auf seiner Inkonsequenz, auf der Widersprüchlichkeit seiner Position, darauf, daß auch er, wie Ricardo, die Wahrheit „mitten im Dünger der Widersprüche" sucht und teilweise findet. Denn wir dürfen, wenn wir diese Hegelsche Kritik der kapitalistischen Kultur betrachten, niemals vergessen, daß die Unvermeidlichkeit und die Fortschrittlichkeit der kapitalistischen Entwicklung den Ausgangspunkt und das methodologische Zentrum seiner Geschichtsphilosophie gebildet hat.

Und zwar keineswegs in einem engen „ökonomistischen" Sinne. Die Kulturphilosophie Hegels beruht vielmehr darauf, daß erst die neue Zeit, die moderne bürgerliche Gesellschaft jene Individualität des Menschen herausgebildet hat, in der auf jedem Gebiet der menschlichen Kultur die Überlegenheit der gegenwärtig erreichten Entwicklungsphase über die Antike, trotz aller Großartigkeit ihres politischen und kulturellen Lebens, beruht. Und diese moderne Individualität in der Hegelschen Konzeption ist kein Naturprodukt, nicht etwas „Organisches", wie die Romantiker es meinen, die diese „Organik" der Individualität mit den menschlich zerstörenden und zerstückelnden Wirkungen der kapitalistischen Entwicklung starr kontrastieren. Ganz im Gegenteil: sie ist für ihn das notwendige Resultat dieser gesellschaftlichen Entwicklung, philosophisch ausgedrückt: das notwendige Resultat der fortschreitenden und in der modernen bürgerlichen Gesellschaft ihren Gipfelpunkt erreichenden „Selbstentäußerung" des Menschen. Der Widerspruch in der Kulturphilosophie Hegels hat also mit einem romantischen Antikapitalismus nichts zu tun. Er ist viel tiefer, er besteht

aus der gleichzeitigen Bejahung der Notwendigkeit und Fortschrittlichkeit der ökonomischen Entwicklung, die zum Kapitalismus führt, mit allen ihren fürchterlichen Folgen, vor denen Hegel nie seine Augen schließt (man denke an die Hegelsche Darstellung von Armut und Reichtum im Kapitalismus), und dem gleichzeitigen leidenschaftlichen Kampfe gegen die Erniedrigung, gegen die Degradierung und Depravierung des Menschen, die diese Entwicklung ebenso notwendig mit sich bringt.

Die Widersprüche, die bei Hegel hier zutage treten, sind also eine dialektische Weiterführung jener Kritiken der kapitalistischen Arbeitsteilung und ihrer kulturellen Folgen, wie wir sie bei den großen englischen Ökonomen der Aufklärerzeit, insbesondere bei Ferguson und Adam Smith finden. Der Kultus der Antike von der Renaissance bis zur napoleonischen Periode, ihre Erhebung zum Ideal beruht auf der objektiven Unlösbarkeit dieses Widerspruchs der kapitalistischen Entwicklung. Alle Utopien, die Antike politisch, kulturell oder künstlerisch zu verwirklichen, zu erneuern, beruhen auf der Hoffnung, diesen Widerspruch des modernen Lebens, die Vernichtung des Menschen durch die Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte zu überwinden.

Ricardos Größe als Ökonom beruhte darauf, daß er diesen Widerspruch mit eiserner Konsequenz ignorierte; d. h. er konstatierte zwar alle Tatsachen, in denen dieser Widerspruch zum Ausdruck kam, hielt aber an dem Gedanken fest, daß die Fortschrittlichkeit der Entwicklung der materiellen Produktivkräfte durch alle diese Widersprüche hindurch zur Geltung kommen müsse. Und sie kommt tatsächlich zur Geltung, darin hat Ricardo recht; sie kommt aber nur im Sozialismus und nicht im Kapitalismus zur Geltung, darin besteht der historische Irrtum Ricardos. Es ist aber klar ersichtlich, daß er ohne ein solches zähes Festhalten an diesem Irrtum nie diese in die Zukunft – eine ihm notwendig unbekannte Zukunft – weisende Kraft seines Gedankens errungen hätte.

Hegel geht an diesen Widerspruch von der entgegengesetzten, von der kulturphilosophischen Seite heran. Das ändert aber an der Tatsache nichts, daß diese dialektische Mischung von Wahrheit und Irrtum in seinem Denken in anderer Weise ebenso vorhanden ist wie bei Ricardo. Die Überlegenheit der Antike der modernen Zeit gegenüber ist gerade der Ausdruck dieses Widerspruchs. Ferguson hatte ihn in einer sehr prägnanten Weise formuliert: „Wenn die Ansprüche auf gleiches Recht und gleiche Freiheit damit enden sollten, daß sie jede Klasse gleichmäßig zu Knechten und Söldlingen herabdrücken, so blieben wir ein Volk von Heloten und haben keine freien Bürger mehr.“[1] Das ist auch die Geschichtsphilosophie des jungen

[1] Fergusons Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Jena 1904, S. 261.

Hegel. Und seine denkerische Bedeutung besteht gerade darin, daß er, wie wir gesehen haben, trotz dieser Bewertung der Antike, trotz der Erkenntnis, daß die kapitalistische Gesellschaft so ist, wie sie ist, seit der Frankfurter Krise unerschütterlich daran festgehalten hat, daß die Antike unwiederbringlich vergangen ist, daß sie aufgehört hat, ein Vorbild für die Menschheitsentwicklung zu sein, daß die Menschheitsentwicklung in der Entfaltung der Produktivkräfte durch den Kapitalismus ihren Gipfelpunkt erreicht hat. Dieser Gipfelpunkt drückt sich nun in tragisch-dialektischer Widersprüchlichkeit für Hegel in der Nullität der Zentralfigur dieser Entwicklung: in der Nullität des Bourgeois aus.

„Tragödie im Sittlichen" nennt Hegel einen kurzen, sehr dunkel gehaltenen Abschnitt seines Naturrechtsaufsatzes, der sich unmittelbar an seine von uns hier behandelten Erörterungen über die Notwendigkeit der Entstehung der kapitalistischen Gesellschaft und ihre historische Fortschrittlichkeit der Antike gegenüber anschließt. In den wenigen Bemerkungen dieses Abschnitts will nun Hegel jenen Widerspruch der Kultur im Kapitalismus, dessen Umrisse wir eben skizziert haben, zusammenfassen, und zwar tut er dies in einer Form, die die Frage als einen ewigen Gegensatz in der Entwicklung der Menschheit darstellt, indem er den Widerspruch bis zu einem gewissen Grade enthistorisiert, obwohl er seine antike und seine moderne Lösung scharf auseinanderhält.

Diese Darlegungen gehören zu dem Dunkelsten in den Schriften des jungen Hegel. Die idealistische Überspannung ist hier in den verschiedensten Hinsichten unmittelbar und augenfällig sichtbar. Vor allem wird, wie schon betont wurde, der spezifisch moderne Konflikt zu einem ewigen gemacht. Die „Verdoppelung" des Menschen in Bourgeois und Citoyen erscheint als eine in der Tragödie gesetzte und aufgehobene ewige Kollision des Geistes mit sich selbst. Um diese Verewigung des Konfliktes vollziehen zu können, wird bei Hegel das Leben als Bourgeois zur „Natur", zum „Unterirdischen" mystifiziert. Die Citoyen-Seite des Menschen erscheint dagegen als das über dieses „Unterirdische" triumphierende und doch zugleich mit ihm unlösbar verbundene „Licht". Diese „gedoppelte Natur" des Geistes, dieses ewige Setzen und Aufheben dieses Widerspruchs macht „die Tragödie im Sittlichen" aus. „Es ist dies nichts anderes als die Ausführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt, daß es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiemit sich dem Leiden und dem Tode übergibt und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt. Das Göttliche in seiner Gestalt und Objektivität hat unmittelbar eine gedoppelte Natur, und sein Leben ist das absolute Einssein dieser Naturen."[1]

[1] Lasson: S. 380.

Trotz der Tragödie, ja gerade durch die Tragödie wird und muß für Hegel eine Lösung gefunden werden. Nicht nur der Widerstreit ist ewig, sondern auch seine Aufhebung. Die notwendige Kulmination des objektiven Idealismus im identischen Subjekt-Objekt ist einerseits die mystifizierte gedankliche Form der Aufhebung von (auch real unaufhebbaren) Widersprüchen, andererseits drängt der philosophische Aufbau, der ohne diese Kulmination im identischen Subjekt-Objekt unmöglich ist, ebenfalls zu einer solchen Lösung: im Geist müssen alle Widersprüche zur Aufhebung gelangen, wenn wir auch wissen, daß bei Hegel die Aufhebung viel mehr den Prozeß des Aufhebens als den Zustand des Aufgehobenseins bezweckt hat.

Den gesellschaftlichen Inhalt der Aufhebung des Widerspruchs kennen wir bereits: es ist die historisch verschiedene „Zähmung" der Ökonomie durch den Staat, ihre Unterordnung unter die Interessen des vollentfalteten wirklich gesellschaftlichen Menschen. Die „Tragödie im Sittlichen" spielt sich nach Hegel historisch in den verschiedensten Formen ab. Die schöne Lösung der Antike mußte untergehen. Für seine Gegenwart hofft Hegel, daß „der große Staatsrechtslehrer ... in Paris"[1] eine neue Lösung finden werde: der Kapitalismus erscheint als materielle Basis, als Diener der neuen heroischen Periode. Die napoleonischen Illusionen verschmelzen hier mit der idealistischen Dialektik zu einer eigenartigen organischen Einheit. Diese Form der Lösung des Widerspruchs schließt die Jugendentwicklung Hegels ab. Wir haben gesehen, wie der Zusammenbruch der Hoffnungen auf die Erneuerung der Antike die Frankfurter Krise bei Hegel hervorgebracht hat. Diese neuen Hoffnungen, die ihren pathetischsten Ausdruck in der „Phänomenologie des Geistes" gefunden haben, werden dann nach ihrem Zusammenbruch, infolge der Niederlage Napoleons von einer tiefen Resignation, von einem realistischen Sich-Abfinden mit der endgültig hereingebrochenen Prosa des Kapitalismus abgelöst. Aber sachlich-inhaltlich bleibt dieser ungelöste, nur scheinbar aufgehobene Widerspruch immer das Zentralproblem der Hegelschen philosophischen Auffassung der Kultur im Kapitalismus.

Die Tragödie wird bei Hegel im Naturrechtsaufsatz durch eine kurze Darstellung der komischen Lösung desselben Problems ergänzt. Auch hier stehen die Lösungen von Antike und Moderne verschieden nebeneinander da, auch hier glänzt die Antike in den wundervollsten Farben der Schönheit und ist doch untergegangen, während die prosaische Setzung und Lösung der modernen Konflikte in der Komödie die aktuelle Aufgabe in der Gegenwart ist. Diese „Komödie im Sittlichen" drückt sich in der Kleinlichkeit und Lächerlichkeit des bürgerlichen Alltagslebens vor dem großen Hintergrund der wirklichen Taten des Weltgeists aus, im Gegensatz zu der subjektiven Ernsthaftigkeit, zu dem subjektiven Wichtignehmen dieser Kon-

[1] Hegel an Niethammer, 29. 8. 1807. Briefe von und an Hegel, Leipzig 1887, S. 130.

flikte im Leben selbst. „Auf einer anderen Seite aber ist die *andere Komödie*, deren Verwirklichungen ohne Schicksal und ohne wahrhaften Kampf sind, weil die sittliche Natur in jenen selbst befangen ist. Die Knoten schürzen sich hier nicht in spielenden, sondern in für diesen sittlichen Trieb ernsthaften, für den Zuschauer aber komischen Gegensätzen; und die Rettung gegen sie wird in einer Affektation von Charakter und Absolutheit gesucht, die sich beständig getäuscht und abgesetzt findet."[1]

Es ist sehr leicht, die idealistische Verstiegenheit und Mystifikation solcher Gedankengänge festzustellen und zu kritisieren. Was steckt aber real hinter dieser Verstiegenheit? Vor allem eine Kritik der politischen Nichtigkeit der deutschen Bourgeoisie, die sich freilich zu einer Kritik des Bourgeois überhaupt ausdehnt. Wie diese Anschauung bei Hegel aus seinen napoleonischen Illusionen und aus seiner sehr realistischen Beobachtung der deutschen Verhältnisse entsprungen ist, wissen wir bereits, ebenso ist es uns bekannt, wo das Unverständnis Hegels für die Probleme der Demokratie, für die politische und kulturelle Fruchtbarkeit der Massenbewegungen von unten seinen Anschauungen eine Grenze setzt.

Aber bei allen diesen Illusionen und Schranken trifft Hegel eine Seite der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, die erst im späteren 19. Jahrhundert mit wirklicher Plastik in Erscheinung treten wird, nämlich die Unfähigkeit der Bourgeoisie, vor allem der deutschen, ihre wirtschaftliche Macht, ihre führende Rolle in der Ökonomie zur Erlangung jener politischen Macht, die ihr ökonomisch zukommen würde, zu benützen. Engels schreibt im Jahre 1870 über diesen Charakter der Bourgeoisie: „Es ist eine Eigentümlichkeit gerade der Bourgeoisie gegenüber allen früheren herrschenden Klassen: in ihrer Entwicklung gibt es einen Wendepunkt, von dem an jede weitere Steigerung ihrer Machtmittel, vorab also ihrer Kapitalien, nur dazu beiträgt, sie zur politischen Herrschaft mehr und mehr unfähig zu machen."[2] Schon diese Bemerkungen von Engels, die sich unmittelbar auf die deutsche Bourgeoisie beziehen, enthalten eine Verallgemeinerung auf die Bourgeoisie überhaupt. In einem Aufsatz über historischen Materialismus vollzieht er diese Verallgemeinerung noch entschiedener: „Es scheint ein Gesetz der historischen Entwicklung, daß die Bourgeoisie in keinem europäischen Land die politische Macht – wenigstens nicht für längere Zeit – in derselben ausschließlichen Weise erobern kann, wie die Feudalaristokratie sie während des Mittelalters sich bewahrte."[3]

[1] Lasson: S. 383.

[2] Vorbemerkung zur zweiten Ausgabe des Deutschen Bauernkrieges. Berlin 1951, S. 13f.

[3] Einleitung zur englischen Ausgabe von Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, Marx/Engels, Ausgewählte Schriften, 2. Bd., Berlin 1952, S. 101.

Selbstverständlich konnte bei Hegel keine klare Einsicht in diesen Tatbestand vorhanden sein, ist doch eine jede Feststellung von Engels mit der Beziehung des immer erstarkenden Proletariats verknüpft, und Hegel wußte vom Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat und dessen Konsequenzen für Staatsmacht und Kultur noch nichts. Trotzdem ist in der Hegelschen Feststellung über die „politische Nullität" der Bourgeoisie, verknüpft mit der Feststellung ihrer ständig wachsenden wirtschaftlichen Macht und der allgemeinen Progressivität der Grundlage dieser Macht, eine Ahnung vorhanden, die sehr vieles in der späteren Geschichte Eingetroffenes richtig vorwegnimmt, die das spezifisch Widerspruchsvolle in der Rolle, die die Bourgeoisie in der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft spielt, vorahnend richtig trifft.

Wir haben früher als einen hervorstechend idealistischen Zug der Hegelschen Darstellung der „Tragödie im Sittlichen" festgestellt, daß er diesen spezifisch modernen Konflikt zu einem ewigen Gegensatz im Absoluten steigert. Aber auch in dieser Übersteigerung ist die Ahnung eines wirklich vorhandenen Widerspruches zwischen der wirklichen Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten und der wirtschaftlichen Tätigkeit in allen Klassengesellschaften enthalten. Soweit von der menschlichen Gattung als Ganzem die Rede ist, ist ohne Frage die Arbeit die Grundlage der menschlichen Entwicklung; in der Allgemeinheit der Gattungsentwicklung sieht aber auch Hegel hier keinen Widerspruch. Dieser beginnt erst, wenn die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten des Individuums in den verschiedenen Klassengesellschaften in Betracht gezogen wird. Dann stellt sich nämlich heraus, daß die großen menschlichen und kulturellen Entfaltungen der Geschichte, von ihren individuellen Trägern aus gesehen, in einem Gegensatz zur Subsumtion des Menschen unter die ökonomische Tätigkeit, unter die von ihr diktierte Arbeitsteilung stehen.

Die in der Blütezeit der Antike vorhandene strenge Scheidung zwischen einer — hegelisch gesprochen — „unterirdischen" ökonomischen Basis durch die Arbeit der Nichtfreien und der hohen Kultur der diese Basis nur ausnützenden Freien gehört zu den Momenten, die die antike Kultur in einem verführerischen Licht gezeigt haben. Freilich für ehrliche Denker nur solange, bis sie über den realen sozialen und ökonomischen Charakter dieser strengen Scheidung Illusionen hegen konnten. Wir haben soeben den Ausspruch des Aufklärers Ferguson angeführt, der in der modernen Entwicklung nicht eine allgemeine Befreiung der Menschheit durch die Abschaffung der scharfen Trennung zwischen Freien und Sklaven erblickt, sondern eine Verwandlung aller Menschen in Heloten, das heißt eine allgemeine Erniedrigung der menschlichen Fähigkeiten und der Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit durch die Verallgemeinerung der ökono-

mischen Tätigkeit auf alle Mitglieder der Gesellschaft. Hegel, der, wie wir wiederholt gezeigt, von jeder romantischen Sentimentalität weit entfernt war, der die Bedeutung und Progressivität der kapitalistischen Entwicklung nie unterschätzt hat, steht in einer scharfen Polemik gegen die kulturelle Bewertung der ökonomischen Tätigkeit der Menschen sowohl durch die klassische Ökonomie, wie durch ihre Epigonen und Kritiker.

In seiner historischen Behandlung von Adam Smith gibt Marx eine breite Analyse jener großen Debatte, die sich in der ökonomischen Literatur ganz Europas um den Smithschen Begriff von produktiver und unproduktiver Arbeit abgespielt hat, in der die ökonomischen Ideologen des Direktoriums und des Konsulats (Garnier) und des Kaiserreichs (Ferrier und Ganilh) eine führende Rolle gespielt haben. Smith selbst hat, wie die Bourgeoisie überhaupt in ihrer revolutionären Periode, alle nicht ökonomischen Tätigkeiten in der Gesellschaft als faux frais der Produktion betrachtet, die aus Gründen der Entwicklung der Produktivkräfte auf das unbedingt notwendige Minimum reduziert werden müssen. (Die Verwandtschaft dieser Anschauungen mit den früher angeführten Ansichten Ricardos ist offenkundig.)

Dementsprechend behandeln alle großen Ökonomen die verschiedenen Formen der unproduktiven Arbeit mit einer zynisch-revolutionären Gleichstellung. Marx zitiert z. B. folgende Ausführungen von Adam Smith. „Sie sind die Diener des Publikums und werden von einem Teil des jährlichen Produkts des Fleißes anderer Leute erhalten . . . In dieselbe Klasse gehören Geistliche, Juristen, Ärzte, Gelehrte aller Art; Schauspieler, Possenreißer, Musiker, Opernsänger, Ballettänzerinnen usw." Marx kommentiert nun diese Ausführungen von Smith folgendermaßen: „Dieses ist die Sprache der noch revolutionären Bourgeoisie, die sich die ganze Gesellschaft, Staat usw. noch nicht unterworfen hat. Diese transzendenten Beschäftigungen, altehrwürdig, Souverän, Richter, Offiziere, Pfaffen usw., die Gesamtheit der alten ideologischen Stände, die sie erzeugen, ihre Gelehrten, Magister und Pfaffen werden *ökonomisch* gleichgestellt dem Schwarm ihrer Lakaien und Lustigmacher, wie sie und die müßigen Reichen (Grundadel und müßige Kapitalisten) sie unterhalten. Sie sind bloße Diener des Publikums, wie die anderen ihre Diener sind. Sie leben von dem Produkt des Fleißes anderer Leute, müssen also auf das unumgängliche Maß reduziert werden."[1]

Dieser klare revolutionäre Standpunkt, dessen Inhalt die später von Ricardo proklamierte Forderung der Entwicklung der Produktivkräfte um jeden Preis ist, verändert sich bei den Ideologen der Bourgeoisie, nachdem diese, zumeist auf der Grundlage von verschiedenen Kompromissen, die Macht im Staat oder wenigstens den entscheidenden Einfluß auf die Staats-

[1] Theorien über den Mehrwert, a. a. O., Bd. I, S. 405.

macht erlangt hat. Dann entsteht jener „gebildete" Standpunkt, der alle Betätigungen in der kapitalistischen Gesellschaft, die für die Bourgeoisie nützlich oder angenehm sind, damit ideologisch rechtfertigen will, daß er den Begriff der Produktivität auch auf sie ausdehnt, daß er auch ihre Arbeit als produktiv im ökonomischen Sinne auffaßt. Marx hat für diese Auffassung, in der die Verwischung der klaren und strengen Prinzipien der klassischen Ökonomie, deren Verwandlung in eine Apologetik für die Bourgeoisie beginnt, nur den bittersten Spott. Er zitiert die folgende Äußerung von Nassau Senior: „Nach Smith war der Gesetzgeber der Hebräer ein unproduktiver Arbeiter" und fügt hinzu: „War es Moses von Ägypten oder Moses Mendelssohn? Moses würde sich schön bei Herrn Senior bedankt haben, ein Smithscher ‚produktiver Arbeiter' zu sein. Diese Menschen sind so unter ihre fixen Bourgeoisideen unterjocht, daß sie glauben würden, den Aristoteles oder den Julius Cäsar zu beleidigen, wenn sie dieselben ‚unproduktive Arbeiter' nennten. Diese würden schon den Titel ‚Arbeiter' als eine Beleidigung betrachtet haben."[1]

Hegels Stellungnahme ist scheinbar sowohl gegen Smith, wie gegen dessen Kritiker gerichtet. Ein wirklicher Gegensatz besteht aber nur zwischen ihm und diesen „gebildeten" Apologeten der Bourgeoisie. Hegel ist keinen Augenblick auf den Gedanken gekommen, einen allgemeinen Stand damit zu begründen, daß er seine Teilnehmer in irgendeinem ausgedehnten und übertragenen Sinn ökonomisch produktive Arbeiter nennen würde. Im Gegenteil: in allen seinen Schriften, die sich mit den Ständen befassen, betont er sehr scharf, daß der „allgemeine Stand" ökonomisch nicht tätig ist und von den Früchten der Arbeit des zweiten und des dritten Standes lebt. Er kann bei Hegel gerade darum der allgemeine werden, weil er im Smithschen Sinne unproduktiv ist.

Wenn nun Hegel in der kulturellen und menschlichen Bewertung alles Licht auf der Seite der ökonomisch unproduktiven Tätigkeit und die Schatten auf der Seite der Bourgeoisie sieht, so stellt er ein Problem, das Smith und Ricardo überhaupt nicht gestellt haben, da für sie, besonders für Ricardo, die Entfaltung der materiellen Produktivkräfte und die dadurch hervorgebrachte Entwicklung der menschlichen Gattung im Vordergrund des Interesses gestanden hat. (Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß Smith und Ricardo den menschlichen und kulturellen Folgen, z. B. der kapitalistischen Arbeitsteilung, gegenüber blind gewesen wären. Im Gegenteil, sie sehen die daraus entstehenden Probleme sehr klar, und insbesondere Smith, der Schüler Fergusons, beschäftigt sich sehr eingehend mit ihnen. All dies ist jedoch für sie der großen Zentralfrage der Entwicklung der materiellen Produktivkräfte bedingungslos untergeordnet.)

[1] Ebd., S. 387.

Der wirkliche Kern der „Tragödie im Sittlichen“ besteht nun für Hegel gerade darin, daß er mit der Smithschen Konzeption der Entwicklung der materiellen Produktivkräfte als einer notwendigen und fortschrittlichen vollständig einverstanden ist, sogar im kulturellen Sinne, da er, wie wir wiederholt hervorgehoben haben, die moderne, höhere, entfaltetere, geistigere Form der Individualität in engsten Zusammenhang mit dieser Entwicklung der materiellen Produktivkräfte, im Sinne von Smith und Ricardo, stellt. Er lehnt alle romantischen Lamentationen über diese Entwicklung als elende Empfindsamkeit, die nur auf das Einzelne und nicht auf das Ganze sieht, mit derselben Schroffheit wie Smith und Ricardo ab. Er sieht aber zugleich — und damit kommt er in die Nähe des Interessenkreises und der Problemstellungen von Balzac und Fourier —, daß der Menschentypus, den diese Entwicklung der Produktivkräfte im Kapitalismus und durch den Kapitalismus herausbildet, die praktische Negation alles Großen, Hohen und Bedeutenden ist, das die Menschheitsentwicklung bisher hervorgebracht hat. Dieser Widerspruch zweier notwendig miteinander verknüpften Gegensätze, diese unzertrennbar widersprüchliche Verbundenheit des Fortschritts mit einer Erniedrigung der Menschlichkeit, dieses Erkaufen des Fortschritts durch diese Erniedrigung: das ist der reale Kern der „Tragödie im Sittlichen“.

Und damit spricht Hegel wieder einen großen und realen Widerspruch der kapitalistischen Gesellschaft (mit bestimmten Beschränkungen: aller Klassengesellschaften) aus. Die dunkle und mystifizierte Form, in der dieser Widerspruch ausgesprochen wird, die illusionistische Lösung, in der er in Hegels Jenaer Periode seine Auflösung findet, darf es vor unserem Blick nicht verdunkeln, daß hier ein tiefer und realer Widerspruch der bürgerlichen Entwicklung ausgesprochen wurde, ein Widerspruch, den die großen Begründer und Vertreter des Marxismus stets anerkannt, den nur der menschewistische Opportunismus und die ihm folgende Vulgärsoziologie aus lakaienhafter Verehrung für die Bourgeoisie immer wieder verschmiert haben.

Der große Schriftsteller Maxim Gorkij hat sich in seiner Rede auf dem Schriftstellerkongreß in Moskau (1934) über diese Frage geäußert: „Wir haben jeden Grund zu hoffen, daß, wenn einmal Marxisten die Geschichte der Kultur schreiben werden, es klar hervortreten wird, *daß die Rolle der Bourgeoisie im schöpferischen Prozeß der Kultur stark überschätzt wurde* ... Die Bourgeoisie hat keinen Hang zum Schöpferischen in der Kultur und hat nie einen gehabt — wenn dieses Schöpferische breiter aufgefaßt wird als das ununterbrochene Wachstum der äußerlichen materiellen Bequemlichkeiten und des Luxus. Die Kultur des Kapitalismus: was ist sie anderes als ein System von Maßnahmen für die physische und moralische Ausbreitung und

Verstärkung der Bourgeoisie über die Welt, über die Menschen, über Bodenschätze und Naturkräfte?"[1]

Gorkij spricht hier nur das aus, was Marx über die Rolle der Bourgeoisie in der modernen Kulturentwicklung wiederholt festgestellt hat. Es ist interessant zu bemerken, daß Marx bei diesen Feststellungen sehr oft auf den Gegensatz zur Kultur der Antike zurückgreift, um die mesquine Unmenschlichkeit, die niedrige Heuchelei der Ideologen der Bourgeoisie ins richtige Licht zu stellen. So spricht er über die Illusionen antiker Dichter und Denker, die von der Entwicklung technischer Erfindungen, von Mechanisierungen der Arbeit eine Befreiung der Menschheit erhofft haben. Und fügt als Kontrast hinzu: „‚Die Heiden, ja die Heiden!' Sie begriffen, wie der gescheite Bastian entdeckt hat, und schon vor ihm der noch klügre Mac Culloch, nichts von politischer Ökonomie und Christentum. Sie begriffen u. a. nicht, daß die Maschine das probateste Mittel zur Verlängerung des Arbeitstags ist. Sie entschuldigten etwa die Sklaverei des einen als Mittel zur vollen menschlichen Entwicklung des andren. Aber Sklaverei der Massen predigen, um einige rohe oder halbgebildete Parvenüs zu ‚eminent spinners', ‚extensive sausage makers' und ‚influential shoe black dealers' (hervorragenden Spinnern, großen Wurstfabrikanten und einflußreichen Händlern in Schuhwichse) zu machen, dazu fehlte ihnen das spezifisch christliche Organ."[2]

Dieser vernichtenden Kritik der Unmenschlichkeit und Kulturlosigkeit des Kapitalismus durch die großen Denker des sozialistischen Humanismus sind die bedeutenden Ideologen der von uns bezeichneten letzten großen Krisenzeit der bürgerlichen Gedankenentwicklung vorangegangen. Bei Fourier ist selbstverständlich der Übergang von der Kritik der kapitalistischen Kultur zum Sozialismus ein wichtiges Moment für die Klarheit und Entschiedenheit dieser Kritik. In dem Augenblick, wo die Perspektive der realen Auflösung der ökonomischen und kulturellen Widersprüche des Kapitalismus durch die sozialistische Gesellschaft sichtbar geworden ist, erscheint im Lichte dieser Perspektive die Bewegung der Widersprüche selbst in einer ganz anderen Klarheit als ohne sie. Trotzdem kann jeder, der die Gesellschaftskritik der Romane Balzacs mit der Kritik Fouriers unbefangen vergleicht, oft mit Staunen feststellen, zu wie verwandten Feststellungen von Tatsachen, gesellschaftlichen Typen, Widersprüchen in der kapitalistischen Kultur der konservative Dichter und der utopische Sozialist gelangt sind.

Goethe und Hegel gehören nicht nur einer früheren, weniger entwickelten Etappe der Entfaltung der kapitalistischen Widersprüche als Balzac und

[1] Gorkij: Über Literatur, Moskau 1937, Ausgabe Sowjetskij Pisatelij, S. 448.
[2] Kapital, a. a. O., Bd. I, S. 428f.

Fourier an, sondern leben auch in Deutschland, wo diese Widersprüche in der Wirklichkeit viel weniger scharf und entschieden hervorgetreten sind. Trotzdem widerspiegeln die großen Dichtungen Goethes immer von neuem diese Widersprüche, kritisieren unmittelbar und durch Gegenüberstellung entgegengesetzter, positiver (zuweilen etwas utopischer) Menschentypen diese Entwicklungstendenzen der kapitalistischen Kultur.

Hegel ist als abstrakter Denker in einer viel schwereren und ungünstigeren Lage als Goethe und auch als Balzac. Für ihn kann es nicht genug sein, das widerspruchsvolle Wesen der kapitalistischen Kultur, die in ihrer wirtschaftlichen Progressivität zum Ausdruck kommende Unkultur und Antikultur an konkreten menschlichen Typen zu erleben und darzustellen. Er ist, im Gegenteil, dazu gezwungen, diese Widersprüche selbst auf die Höhe der gedanklichen Verallgemeinerung zu erheben und sie als Widersprüche des Seins philosophisch auszusprechen. Infolge seiner von uns oft geschilderten gesellschaftlichen Lage kann Hegel dabei nur zum Aussprechen der Widersprüchlichkeit selbst kommen. Ja, er ist sogar durch seine Methode gezwungen, für die unlösbare Widersprüchlichkeit eine scheinbare, mystifizierte Aufhebung zu finden. Aber trotz all dieser, für Hegel unüberwindbaren Hindernisse und Hemmungen ist bei ihm diese Widersprüchlichkeit der kapitalistischen Kultur ebenso deutlich zum Ausdruck gekommen, wie in jenen großen Dichtern und Denkern, mit denen zusammen er die letzte große ideologische Blütezeit seiner Kulturepoche abschließt.

Damit haben wir aber den philosophischen Gehalt der „Tragödie im Sittlichen“ noch lange nicht erschöpft. Wir haben uns bis jetzt vor allem an das Inhaltliche der von Hegel ausgesprochenen Widersprüchlichkeit gehalten und die Darstellungsweise Hegels, die besonderen Formen seiner Mystifizierungen des Problems vorläufig beiseite gelassen. Wenn wir uns nun dieser Seite der Hegelschen Fragestellung zuwenden, so müssen wir uns darüber im klaren sein, daß erstens diese formellen Seiten der Hegelschen Art der Darstellung keineswegs rein formell, sondern — im guten wie im schlechten Sinn — mit wichtigen inhaltlichen Problemen seiner Gesellschaftsauffassung und seiner Philosophie überhaupt verbunden sind. Zweitens konnten wir uns schon oft davon überzeugen, daß die Mystifikationen in den Problemstellungen und Lösungen bei Hegel keineswegs immer einfach etwas Falsches bedeuten. Oft sind sie selbstverständlich ein idealistischer Ausweg aus einer für Hegel gesellschaftlich oder philosophisch unlösbaren Problemstellung. In sehr vielen Fällen sind aber in diesen Mystifikationen solche Scheinlösungen oder falschen Fragestellungen, in einer zuweilen nicht leicht dechiffrierbaren Weise, eng mit tiefen Problemen verbunden, zu deren wirklicher Lösung Hegel zwar nicht vor-

dringen konnte, deren Lösung er jedoch in einer gedankenreichen und anregenden Weise geahnt hat. Man muß also in allen diesen Fällen die falsche Tiefe von der wirklichen Tiefe konkret und scharf unterscheiden; denn bei Hegel finden wir oft beides stark miteinander vermischt.

Die besondere Form der Mystifizierung in der „Tragödie im Sittlichen" ist nun ihre Auffassung als Kampf der lichtvollen Seiten des menschlichen, des gesellschaftlichen Seins mit den „unterirdischen" dunkeln Mächten. Hegel selbst führt zur Illustrierung dessen, was er meint, als Beispiel die Orestie des Äschylos an, wobei der Kampf von Apollon gegen die Eumeniden den Kampf der lichten und „unterirdischen" Mächte illustriert, und der unentschiedene Ausgang der antiken Tragödie, die Versöhnung der rächenden Eumeniden den Tatbestand beleuchten soll, daß im Lauf der gesellschaftlichen Entwicklung keines der beiden Prinzipien endgültig besiegt und vernichtet werden kann, sondern ihr immer erneuerter Kampf eben die „Tragödie im Sittlichen" darstellt. Sie besteht, führt Hegel aus, darin, „daß die sittliche Natur ihre unorganische, damit sie sich nicht mit ihr verwickele, als ein Schicksal von sich abtrennt und sich gegenüber stellt und, durch die Anerkennung desselben in dem Kampfe, mit dem göttlichen Wesen, als der Einheit von beiden, versöhnt ist"[1].

Dieses „Unterirdische" hat bei Hegel sehr verschiedene Erscheinungsweisen. Dazu gehört vor allem die Familie, nach Hegel die „höchste Totalität, deren die Natur fähig ist"[2]. Selbstverständlich leugnet er damit keineswegs den gesellschaftlichen Charakter von Liebe, Ehe, Familie usw. Aber er wehrt sich mit vollem Recht z. B. gegen die barbarische Ehetheorie Kants, in der alle Naturbestimmungen des ehelichen Zusammenlebens der Menschen und die daraus erwachsenden kulturellen und seelischen Werte dieses Zusammenlebens vollständig ausgelöscht sind, wo dementsprechend die physische Seite der Liebe auf das Niveau eines beliebigen Kontraktes über den Gebrauch beliebiger Gegenstände herabgedrückt wird. Bei Hegel dagegen entsteht hier eine komplizierte Dialektik des Naturhaften mit dem Gesellschaftlichen, die gerade hier die Überlegenheit des objektiven Idealismus über den subjektiven zeigt. Aber das Problem der Familie hat für die Hegelsche Geschichtsphilosophie noch eine andere Seite, in der tiefe Ahnungen über wirkliche historische Zusammenhänge untrennbar mit der notwendigen Begrenztheit seines historischen und philosophischen Horizontes gemischt sind.

Hegel hat — ebensowenig wie irgendein Gelehrter seiner Zeit — von der Gentilgesellschaft auch nur eine Ahnung gehabt. Er glaubte aber, und dies mit Recht, daß dem Staate ein vorstaatlicher Menschenzustand vorange-

[1] Lasson: S. 381 (Bd. I, S. 387).
[2] Ebd., S. 445.

gangen sein muß. Als Gestalt des Geistes in diesem vorstaatlichen Gesellschaftszustand betrachtet nun Hegel die Familie in ihrem naturhaften, „unterirdischen" Wesen. Die umfassendste und schönste Darstellung des Konflikts dieser beiden Epochen der gesellschaftlichen Entwicklung gibt Hegel in der „Phänomenologie des Geistes", wo er die tragische Kollision in der „Antigone" von Sophokles analysiert. Diese Analyse ist in gewissem Sinne eine Vorläuferin der Bachofen-Engelsschen Analyse der „Orestie" von Äschylos.

Freilich mit dem entscheidenden Unterschied, daß der viel spätere Bachofen in seiner Weise, in den Grenzen seiner Geschichtsauffassung, auf das Problem des Mutterrechts gestoßen ist, und daß das Mystifizierte in seiner Analyse von Engels mit Hilfe der Morganschen Entdeckungen materialistisch dechiffriert wurde. Wir wiederholen: Hegel hat von der Gentilgesellschaft, vom Mutterrecht keine Ahnung. Sein vorstaatlicher Zustand ist also in dieser Hinsicht unhistorisch, indem er die viel spätere Familie als Grundlage und Urform dieser vorstaatlichen Gesellschaft betrachtet. Diesen Irrtum teilt Hegel mit allen seinen Zeitgenossen.

Seine Darstellung gewinnt jedoch eine weit in die Zukunft weisende Größe der historischen Perspektive, indem er in dieser Kollision das historische Recht und Unrecht mit einer außerordentlichen Gerechtigkeit abwägt und die dialektische Gleichberechtigung beider Teile glänzend durchführt. Er sieht ebenso die historische Notwendigkeit, mit der der von Kreon vertretene Standpunkt der staatlichen Gesetzlichkeit unbedingt triumphieren muß, wie er die sittliche Überlegenheit Antigones und des Gesellschaftszustandes, den dieser Standpunkt repräsentiert, anerkennt. Diese Gerechtigkeit, diese dialektische Abwägung von Recht und Unrecht bei beiden streitenden Teilen ergibt nicht nur eine glänzende Analyse des unsterblichen Dramas, sondern drückt auch jene Widersprüchlichkeit des Fortschritts aus, über die Engels bei der Auflösung der Gentilgesellschaft wiederholt gesprochen hat. Gerade die Einheit in der Erkenntnis der Notwendigkeit, daß die Gentilgesellschaft in vieler Hinsicht moralisch und menschlich höher steht als die Klassengesellschaften, die sie ablösen, daß diese Auflösung der Gentilgesellschaft durch eine Entfesselung sehr schlechter und niedriger Triebe im Menschen erfolgt ist, daß aber zugleich und unabtrennbar davon diese Auflösung unbedingt notwendig war und einen wirklichen historischen Fortschritt bedeutet: die Stimmung dieser tief widersprüchlichen historischen Notwendigkeit schwebt als Ahnung über der Hegelschen Analyse der Antigone. Und man darf über dem großen Unterschied an Klarheit, an historischer Konkretheit, an Wissenschaftlichkeit, der auf dem Wege über Bachofen und Morgan von Engels errungen wurde, nicht übersehen, daß die — freilich hier abstrakte und in den entscheidenden

Inhalten unrichtige – Erkenntnis dieser Notwendigkeit und notwendigen Widersprüchlichkeit des Fortschritts in der Entstehung der staatlichen Form der Gesellschaft schon eine Grundlage des Hegelschen Kampfes der lichten Götter mit den „unterirdischen" Mächten gebildet hat.

Eine andere gesellschaftlich-inhaltliche Erscheinungsweise des „Unterirdischen" bei Hegel ist uns bereits bekannt: es ist die „unberechenbare Macht" des ein einheitliches und immanentes System bildenden wirtschaftlichen Lebens. Wir wissen, daß Hegel immer wieder die Illusion gehabt hat, die Macht der Wirtschaft durch die Tätigkeit des Staates zu zähmen. Aber seine richtige Erkenntnis bestimmter gegensätzlicher Tendenzen in der Ökonomie des Kapitalismus führt ihn dazu, die ständige Gefahr der Auflösung der Einheit der Gesellschaft in dieser Immanenz der Ökonomie, in diesem freien und ungehemmten Sich-Ausleben ihrer gegensätzlichen Kräfte klar zu erblicken. „Alsdann bringt der hohe Reichtum, welcher gleicherweise mit der tiefsten Armut verbunden ist – denn in der Trennung wird die Arbeit auf beiden Seiten allgemein, objektiv –, auf der einen Seite in der ideellen Allgemeinheit, auf der anderen in der reellen, mechanisch hervor, und dies reine Quantitative, bis zum Begriff vereinzelte Unorganische der Arbeit ist unmittelbar die höchste Roheit. Der erste Charakter des Stands des Erwerbs, daß er einer organisch absoluten Anschauung und der Achtung für ein obzwar außer ihm gesetztes Göttliches fähig ist, fällt hinweg, und die Bestialität der Verachtung alles Hohen tritt ein. Das Weisheitslose, rein Allgemeine, die Masse des Reichtums ist das Ansich; und das absolute Band des Volks, das Sittliche, ist verschwunden, und das Volk aufgelöst."[1] Hier ist es ganz klar ersichtlich, warum Hegel das ganze immanent geschlossene System der Ökonomie als eine „unterirdische" Macht betrachtet, mit der der Lichtgott der staatlichen Zivilisation einen ununterbrochenen Kampf zu führen hat.

In diesen und anderen Erscheinungsweisen des Naturhaften in der Gesellschaft, des „Unterirdischen" kommt sehr oft der „unkritische Positivismus" Hegels klar zum Ausdruck; seine Kritik haben wir schon wiederholt an den betreffenden Stellen gegeben. Es kommt aber in dieser Konzeption vom „Unterirdischen" noch einiges andere und wichtigere zur Sprache. Erinnern wir uns an die Hegelschen Betrachtungen über Arbeit und Werkzeug. Es zeigt sich dort, daß der Geist, die bewußte menschliche Tätigkeit zwar höher steht als die bloße Natur, daß der Geist zwar diese Natur unter die Herrschaft der bewußten menschlichen Tätigkeit bringt, aber die Objektivität, das Weiterexistieren der Natur hört durch diese ihre Überwindung nicht auf, sondern spielt ununterbrochen in die Gesellschaft hinein, steht mit der Gesellschaft in einer ununterbrochenen Wechselwirkung. Und

[1] Ebd., S. 492.

es ist ein sehr wesentliches Moment der Hegelschen Überwindung des subjektiven Idealismus, daß die Natur nicht abstrakt vergewaltigt, sondern durch diese konkrete Wechselwirkung in die Kultur aufgenommen werden soll.

Daraus ergeben sich nun für die Hegelsche Philosophie die verschiedenartigsten Kollisionen. Es muß das Eigenleben, die Eigengesetzlichkeit dieser „unterirdischen" Mächte anerkannt werden. Hegel ist der erste Denker in Deutschland, der die eigene Gesetzmäßigkeit des ökonomischen Lebens anerkennt, und so sehr er darüber Illusionen hegt, daß die Tätigkeit des Staates die aus der Ökonomie entstehenden sozialen Gegensätzlichkeiten mildern und regeln könne, denkt er sich diese Funktion des Staates niemals in der Form eines abstrakten Reglementierens, einer Vergewaltigung des ökonomischen Lebens, eines Wegdekretierens der ökonomischen Gesetze des Kapitalismus, wie dies in den utopischen Forderungen Fichtes am plastischsten zum Ausdruck kommt. Aber gerade, weil Hegel — wenn auch in einer vielfach illusionären Form — hier eine konkrete Wechselwirkung fordert, entsteht die reale gesellschaftliche Basis für die „Tragödie im Sittlichen". Und zwar gerade deshalb, weil Hegel, wie wir gesehen haben, den blind elementarischen Charakter der kapitalistischen Ökonomie mit verhältnismäßig großer Klarheit sieht.

So entsteht in der „Tragödie im Sittlichen" ein ununterbrochener tragischer Kampf zwischen der „Entäußerung" (Zivilisation, Staat — das Licht) und der Natur (das Unmittelbare und Elementarische — das „Unterirdische"), wobei für Hegel das ununterbrochene Übergehen der Momente ineinander in dieser Gegensätzlichkeit das Charakteristische ist. Denn einerseits ist für ihn das Wesen des gesellschaftlichen Fortschritts: der Sieg der Zivilisation über die Natur zwar keineswegs ein einmaliger Sieg, keineswegs ein gleichmäßiger geradliniger „unendlicher Progreß", sondern ein Sieg, der aus einem ständigen, ständig erneuerten, ständig heftiger werdenden Kampf entsteht. Andererseits darf nach der Hegelschen Konzeption die Zivilisation über die Natur niemals einen wirklich vollständigen, hundertprozentigen Sieg erringen. Der Humanismus Hegels fordert den ganzen, unzerrissenen Menschen. Die höchst gesteigerte „Entäußerung" ist ja bei Hegel gerade der Umschlagspunkt, wo diese ins Subjekt zurückgenommen und aufgehoben wird. Also ohne diesen ständig erneuerten Kampf mit den Mächten des „Unterirdischen" würde der Mensch nach Hegel einen jeden Zusammenhang mit der Natur, mit den elementaren Mächten des Daseins verlieren, er würde zu einem abstrakten Schemen, zu einer Maschine werden.

Dieses Übergehen der einzelnen Momente ineinander muß aber auch von der anderen Seite betrachtet werden, von der Seite der Zivilisation, des

Staates, der Götter des Lichts. Wir haben gesehen, daß für Hegel gerade die staatliche Seite des Staates, seine Unabhängigkeit von der bürgerlichen Gesellschaft, seine Herrschaft über sie sich im Kriegerstand als dem notwendigen Gipfelpunkt des allgemeinen Standes verkörpert hat. Hier aber, wo es nach einer schematischen und geradlinigen Systemkonstruktion den Anschein hätte, als ob alles „Unterirdische", Elementare nunmehr endgültig überwunden wäre, erhebt es gerade hier mit noch nicht vorhandener Kraft sein Haupt.

Wir haben schon ausführlich jene Seite der Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie Hegels behandelt, wonach die Beziehung der Staaten zueinander die wirkliche Wiederkehr des Naturzustandes bedeutet. Wir haben gesehen, daß Hegel für diesen Zustand jede rechtliche Regelung als ein Provisorium ansieht, das nur solange in Geltung bleibt, als es mit den realen Interessen, den realen Machtverhältnissen und Machtverschiebungen der Staaten nicht in Kollision gerät. Die Beziehung zwischen rechtlicher Regelung und gesellschaftlicher Wirklichkeit betrachtet Hegel hier sehr realistisch im Gegensatz zu den Illusionen, die er in bezug auf das Gelten des Rechts innerhalb eines Staates hegt. (Daß freilich auch diese Illusionen nicht unbeschränkt sind, zeigt seine, uns bereits bekannte Auffassung über die Auflösung des Feudalismus, über die Französische Revolution usw.)

Der Staat ist also in dieser Hegelschen Konzeption nur nach unten, nur in Beziehung zur bürgerlichen Gesellschaft ein wirklicher Lichtgott. Indem er seine Existenz wirklich realisiert, betritt er als Ganzes die Sphäre des „Unterirdischen", verfällt er der Macht der bloß elementarischen Auswirkung der Notwendigkeit. Freilich entwickelt sich bei Hegel gerade aus diesem elementarischen Zusammenstoß der Staaten, aus dieser unaufhebbaren Erneuerung des Naturzustandes der wirkliche Sinn der Geschichte. Der Schillersche Ausspruch: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" ist das Motto für diesen ganzen Kampf bei Hegel. Und insofern bedeutet dann die Sphäre der Geschichte doch wieder den Sieg des Lichtgottes. Aber wir konnten sehen, daß die „unten" dargestellte „Tragödie im Sittlichen" sich „oben" im Gesamtprozeß der Weltgeschichte wiederholen muß.

Diese nochmalige Reproduktion des grundlegenden Widerspruchs auf einer höheren Stufenleiter hat bei Hegel eine sehr interessante Vorgeschichte in der Ableitung seines „allgemeinen Standes", dessen Gipfelgestalt der Krieger bildet; einer Ableitung, die so wichtige Folgen für unser ganzes Problem hat, daß wir auf sie noch kurz eingehen müssen. Die eine Form dieser Ableitung ist uns aus der Ständelehre Hegels bekannt. Hier erscheint das Kriegertum als der Gipfelpunkt der Staatlichkeit, der Lichtseite des Menschen.

Es gibt aber bei Hegel noch eine andere, ganz entgegengesetzte, die ihre prägnanteste Form im „System der Sittlichkeit" erhalten hat. Es gibt darin ein großes Kapitel mit dem Titel „Das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen". In diesem Kapitel entwickelt Hegel eine Reihe von jenen Prinzipien, die er später zumeist als die gesellschaftlich-geschichtliche Rolle des Bösen zusammenzufassen pflegt. Angefangen wird die konkrete Serie der Gestalten dieser Negation mit den historischen Vertretern der „natürlichen Vernichtung", mit den Dschingis Chan und Tamerlan. „Der Fanatismus des Verwüstens ist, weil er absolutes Element ist und die Form der Natur annimmt, nach außen unüberwindlich; denn die Differenz und das Bestimmte unterliegt der Indifferenz und Unbestimmtheit; aber er hat, wie die Negation überhaupt, seine Negation in sich." Schon das wäre auffallend und interessant, wenn Hegel seinen modernen Kriegerstand von hier aus entwickeln würde. Aber der Gang seiner Entwicklung ist noch merkwürdiger. Er geht bei der weiteren Behandlung auf die einzelnen Verbrechen in der bereits geformten Gesellschaft. Er spricht über Raub und Diebstahl, über Verbrechen gegen die Ehre, an welchen er es besonders deutlich macht, daß durch sie der Naturzustand wiederhergestellt wird. Von hier aus gehen die Betrachtungen zu Mord, Rache, Zweikampf über und kulminieren dann im Krieg als wiederhergestelltem Naturzustand[1].

Diese Ableitung des Kriegerstandes erhält in den späteren Vorlesungen eine mit dieser ganz übereinstimmende prägnante Begründung. „Soldatenstand und Krieg sind . . . die wirkliche Aufopferung des Selbsts, die Gefahr des Todes für den Einzelnen, dies Anschauen seiner abstrakten unmittelbaren Negativität, wie er ebenso sein unmittelbares positives Selbst ist — das *Verbrechen* ist notwendig in dem Begriffe des Rechts und Gewalt habenden Gesetzes — so daß Jeder als dieser Einzelne sich selbst als absolute Macht macht, als absolut frei sich schaut, für sich und reell gegen ein Andres als die allgemeine Negativität. Im Kriege ist es ihm gewährt; es ist Verbrechen *für das Allgemeine*, der Zweck die Erhaltung des Ganzen gegen den Feind, der auf die Zerstörung desselben geht."

Hier haben wir das prägnante, zusammengefaßte Resumé der früheren Ableitung: der Krieg als Verbrechen für das Allgemeine. Hegel hält es nun für notwendig, dieses Allgemeine, dem der Krieg untergeordnet wird, sehr zu unterstreichen. Und diese moralphilosophische Notwendigkeit geht mit seiner realistischen Geschichtsauffassung Hand in Hand. In der gleichen Ableitung weist er nämlich den modernen Charakter des Krieges nach, d. h. er zeigt, wie die Vergesellschaftung, die Entäußerung auch den Krieg durchdringt; was wiederum deutlich zeigt, daß der Kriegerstand Hegels nichts mit einem Kultus des Adels, nichts mit einer romantischen Verherr-

[1] Lasson: S. 458 f.

lichung des Rittertums zu tun hat. Dementsprechend setzt Hegel die oben zitierten Darlegungen so fort: „Diese Entäußerung muß eben diese abstrakte Form haben, individualitätslos sein, der Tod kalt empfangen und gegeben werden, nicht durch die statarische Schlacht, wo der Einzelne den Gegner in das Aug faßt und im unmittelbaren Hasse denselben tötet, sondern der Tod leer gegeben und empfangen wird — *unpersönlich*, aus dem Pulverdampf."[1]

Es scheint, als ob Hegel hier durch die Einschaltung der „Entäußerung" in ihrer modernen Form das Naturhafte, das „Unterirdische", das Elementarische am Krieg gedanklich aufheben wollte, um dadurch — trotz allen früheren Ableitungen — den Krieger aus der Sphäre dieser Mächte herauszuheben und ihn wirklich als Gipfelgestalt der Staatlichkeit, der Citoyenseite des Menschen, als Streiter für den Lichtgott darzustellen. Diese Seite des Problems ist unzweifelhaft vorhanden, aber die Hegelsche Konzeption ist doch komplizierter und widerspruchsvoller. Denn Hegel ist weit entfernt davon, in jener Linie der Entwicklung des Negativen, des Verbrechens ausschließlich etwas Unmittelbares und Elementares, etwas bloß Naturhaftes zu sehen, das dem Gesellschaftlichen starr und ausschließend, ohne Wechselwirkung gegenüberstehen würde. Im Gegenteil. Der Weg von Tamerlan zu den modernen Kriegern ist, wie wir gesehen haben, ein Weg der Vergesellschaftung, der „Entäußerung". Dies bezieht sich aber auch auf die dazwischenliegenden Etappen der individuellen Verbrechen. Auch diese enthalten in sich Stufen der „Entäußerung". Ja, Hegel sieht in dem Bösen gerade einen Gipfelpunkt der „Entäußerung", freilich in einer Form, in der dieses ins Gegenteil seines Selbst umschlägt. Nicht umsonst hat Hegel das von uns eben behandelte Kapitel im „System der Sittlichkeit" auch als eines über die Freiheit bezeichnet. Er sagt über diese Frage zusammenfassend: „Das *Böse*, die in sich gegangne und eben dadurch vollkommen entäußerte Einzelheit — das Selbst, das sein Dasein preisgegeben hat, eine andre Welt als die seinige weiß. In der Wirklichkeit kommt nur diese Entäußerung selbst überhaupt zum Vorschein."[2]

Wir sehen also, daß jene dunkeln Widersprüche, die Hegel in der „Tragödie im Sittlichen" behandelt, die gedanklichen Grundlagen eines zentralen Problems seiner ganzen Geschichtsphilosophie, des Problems der Rolle des Bösen in Gesellschaft und Geschichte bilden. In seinen kritischen Betrachtungen über die Moral Feuerbachs hebt Engels gerade diese Seite der Hegelschen Philosophie als der Feuerbachschen weit überlegen hervor. „Bei Hegel ist das Böse die Form, worin die Triebkraft der geschichtlichen Entwicklung sich darstellt. Und zwar liegt hierin der doppelte Sinn, daß

[1] Realphilosophie, Bd. II, S. 261 f.
[2] Ebd., S. 250.

einerseits jeder neue Fortschritt notwendig auftritt als Frevel gegen ein Heiliges, als Rebellion gegen die alten, absterbenden, aber durch die Gewohnheit geheiligten Zustände, und andrerseits, daß seit dem Aufkommen der Klassengegensätze es gerade die schlechten Leidenschaften der Menschen sind, Habgier und Herrschsucht, die zu Hebeln der geschichtlichen Entwicklung werden, wovon z. B. die Geschichte des Feudalismus und der Bourgeoisie ein einziger fortlaufender Beweis ist."[1]

Die bürgerlichen Ausleger Hegels bewegen sich immer zwischen falschen Extremen. Bevor es Mode geworden ist, Hegel als den „größten Irrationalisten" in der Geschichte der Philosophie zu preisen, hat man seine Philosophie als „panlogistisch", als allzu harmonisch getadelt. Besonders zur Zeit des flachen apologetischen Pessimismus von Schopenhauer und E. v. Hartmann war es Mode, Hegel zum Vorwurf zu machen, daß er an den dunkeln Seiten des menschlichen Lebens achtlos vorübergeht. Die Erkenntnis der wirklichen Philosophie Hegels zeigt, daß er als echter großer Denker weder mit dem flachen Optimismus einer direkten, noch mit dem ebenso flachen Pessimismus einer indirekten Apologetik der bürgerlichen Gesellschaft etwas zu tun hat.

Seine Philosophie entsteht vielmehr aus der Fortsetzung jener großen Denker, die seit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft immer wieder darauf hingewiesen haben, wie der Fortschritt der menschlichen Gesellschaft unlösbar mit den schlechtesten Trieben der menschlichen Natur, mit „Habgier und Herrschsucht", aufs innigste, unzertrennbar verbunden ist. Die Hegelsche Gesellschaftsphilosophie ist in dieser Hinsicht eine direkte Fortsetzung der von Hobbes und Mandeville, freilich mit dem bedeutenden Schritt vorwärts, daß die dort urwüchsige Dialektik, die deskriptive Darstellung der Widersprüchlichkeit des menschlichen Fortschritts bei Hegel zu einer Philosophie der Widersprüchlichkeit, zu einer bewußten Dialektik geworden ist. Marx hat die Hegelsche Philosophie immer in diesem historischen Zusammenhang gesehen. Bei einer Lektüre von Darwin schreibt er an Engels folgendes: „Es ist merkwürdig, wie Darwin unter Bestien und Pflanzen seine englische Gesellschaft mit ihrer Teilung der Arbeit, Konkurrenz, Aufschluß neuer Märkte, ‚Erfindungen' und Malthusschen ‚Kampf ums Dasein' wiedererkennt. Es ist Hobbes' bellum omnium contra omnes, und es erinnert an Hegel in der Phänomenologie, wo die bürgerliche Gesellschaft als

[1] Engels: Feuerbach, a. a. O., S. 35. Wir haben uns hier unmittelbar nur mit der zweiten Seite der Engelsschen Darlegungen beschäftigt. Wir erinnern daher den Leser, daß Hegels Analyse der Antigone und der Entstehung der Staatlichkeit, seine Betrachtungen uber Revolution und „Tyrannei" usw. ebenfalls zu diesem, von Engels prägnant dargestellten Komplex der Rolle des Bosen in der Geschichte bei Hegel gehören.

‚geistiges Tierreich', während bei Darwin das Tierreich als bürgerliche Gesellschaft figuriert."[1]

Auch hier kommt die von uns bereits wiederholt behandelte Doppelseitigkeit der Widerspruchslehre von Hegel zum Vorschein. Einerseits – und das ist das Große an Hegel – stellt er diese Widersprüche rücksichtslos und unerschrocken in ihrer Unversöhnbarkeit dar. Die „Tragödie im Sittlichen" ist, wie wir gesehen haben, nichts als die große Tragödie der Widersprüchlichkeit des menschlichen Fortschritts in der Geschichte der Klassengesellschaften – eine wirkliche und große Tragödie; denn beide Extreme der widerstreitenden Momente enthalten in sich Berechtigung und Unrecht.

Darum ist für Hegel, obwohl er auch eine „Komödie im Sittlichen" darstellt und analysiert, für diesen gesellschaftlich-geschichtlichen Tatbestand das Tragische die adäquate Form. „Die Komödie trennt die zwei Zonen des Sittlichen so voneinander ab, daß sie jede rein für sich gewähren läßt, daß in der einen die Gegensätze und das Endliche ein wesenloser Schatten, in der anderen aber das Absolute eine Täuschung ist. Das wahrhafte und absolute Verhältnis aber ist, daß die eine im Ernste in die andere scheint, jede mit der andern in leibhaftiger Beziehung und daß sie füreinander gegenseitig das ernste Schicksal sind. Das absolute Verhältnis ist also im Trauerspiel aufgestellt."[2] Da Hegel nicht über den Horizont der bürgerlichen Gesellschaft, der Klassengesellschaft überhaupt hinausblicken konnte, drückt sich in diesem Bekenntnis zur Tragödie seine tiefe Ehrlichkeit als Denker aus: er erkennt die Widersprüche des Fortschritts in der Entwicklung der Klassengesellschaften als unaufhebbar an.

Aber damit ist der ganze Umkreis der Hegelschen Philosophie auch in dieser Frage nicht beschritten. Von dem Augenblick an, da für Hegel zur Zeit der Frankfurter Krise seines Denkens diese Widersprüche ins Bewußtsein getreten sind, entsteht in seinem Denken ununterbrochen die Tendenz zur „Versöhnung" dieser Gegensätze. Von Frankfurt bis zur späten Berliner Periode ist diese Tendenz nicht nur vorhanden, sondern in einem immer stärkeren Anwachsen begriffen. Es wäre nun sehr naheliegend, in dieser Tendenz etwas rein Negatives bei Hegel zu erblicken, eine einfache Akkomodation an die bürgerliche Gesellschaft seiner Zeit. Und zweifellos sind solche negativen Elemente in der Hegelschen Konzeption der „Versöhnung" enthalten; wir haben auch hier schon wiederholt auf die verzerrenden Wirkungen ihrer Siege über die Unlösbarkeit der Widersprüche in der Gesellschaftsphilosophie hingewiesen.

Hegel selbst hat auch oft die starke Empfindung gehabt, daß die Erkenntnis der Unlösbarkeit der Widersprüche höher steht als ihre „Ver-

[1] Brief an Engels, 18. Juni 1862, MEGA II, 3. Bd., S. 77f.
[2] Lasson: S. 384.

söhnung“. Wenn wir die eben zitierte abschließende Stelle über die „Tragödie im Sittlichen“ näher betrachten, so sehen wir, daß Hegel als Aufgabe der Darstellungsweise der Komödie gerade das hinstellt, was er sonst selbst als Ausweg aus der Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft zu finden meint, nämlich die genaue Trennung der Sphären von Bourgeois und Citoyen, die Herrschaft der staatlichen Sphäre über die bürgerliche Gesellschaft. Und wenn er nun hier zu der Folgerung kommt, daß das absolute Verhältnis gerade in der Tragödie, wo diese Trennung nicht stattfindet, wo die beiden Seiten als ebenbürtige Gegner miteinander bis zur gegenseitigen Vernichtung kämpfen, dargestellt wird, so gibt er damit eine Selbstkritik seiner ganzen Konzeption der „Versöhnung“.

Trotzdem wäre es oberflächlich, zu sagen, daß Hegel ein größerer Denker geworden wäre, wenn er die Konzeption der „Versöhnung“ überhaupt nicht ins Auge gefaßt hätte. Denn die wirkliche dialektische Darstellung der Widersprüchlichkeit des menschlichen Fortschritts ist nur von einem Standpunkt aus möglich, der von einem tiefen Glauben an den Fortschritt selbst, an seinen endgültigen Sieg, trotz aller Widersprüchlichkeiten, erfüllt ist. Nur die Perspektive der klassenlosen Gesellschaft kann eine Darstellung der tragischen Widersprüchlichkeit des Weges zu ihr geben, ohne deshalb den Gefahren einer pessimistischen Romantik zu verfallen. Aus diesem Grunde muß die Gesellschaftskritik Fouriers höher stehen als die Hegels.

Ist diese Perspektive für einen Denker, der diese Widersprüchlichkeit des Fortschritts ganz tief erfaßt, versperrt – und wir haben klar gesehen, daß sie für Hegel nicht vorhanden sein konnte –, so ergeben sich zwei Möglichkeiten. Entweder hält der Denker an der Unversöhnlichkeit der Widersprüche unerschütterlich fest, dann muß er einem pessimistischen Romantismus verfallen. Oder er glaubt – trotz allem – an die Unwiderstehlichkeit des tragisch widerspruchsvollen menschlichen Fortschritts, so muß sich dieser sein Glauben notwendig in irgendeiner Mystifikation des falschen Bewußtseins verkörpern.

Die Größe der philosophischen Periode, in der Hegel gewirkt hat, ihr außerordentlich hohes denkerisches Niveau zeigt sich unter anderem auch darin, daß sich kaum eine für diese Periode mögliche Fragestellung und Problemlösung denken läßt, die nicht in irgendeinem mehr oder weniger bedeutenden Denker ihren philosophischen Ausdruck gefunden hätte. So auch die von uns hier abstrakt aufgezeichnete erste Möglichkeit von dem Festhalten an der Unversöhnbarkeit der Widersprüche: ihr Repräsentant ist der bedeutendste Vertreter der philosophischen Romantik in Deutschland, Solger, den Hegel selbst als ehrlichen und folgerichtigen Denker außerordentlich hoch eingeschätzt hat.

Bei Solger kommt der Gegensatz, den wir hier behandeln, in einer viel mystifizierteren Form als bei Hegel selbst zum Ausdruck. Solger formuliert diesen Widerspruch als den des Absoluten und seiner Verkörperung im empirischen Leben. Wenn wir uns aber an die einleitenden Worte Hegels zur „Tragödie im Sittlichen" erinnern, daß das Absolute „sich ewig in die Objektivität gebiert", so müssen wir sehen, daß es sich hier um dasselbe Problem handelt, wenn es auch von Solger in einer viel abstrakteren Form als von Hegel behandelt, wenn es auch bei ihm unmittelbar als ein Problem der „Philosophie der Kunst" aufgeworfen wird. Solger sagt in den abschließenden Betrachtungen zu seinem kunstphilosophischen Hauptwerk über die Beziehung des Absoluten zu seiner Verkörperung in der endlichen Welt: „. . . . und unermeßliche Trauer muß uns ergreifen, wenn wir das Herrlichste durch sein notwendiges irdisches Dasein in das Nichts zerstieben sehen. Und doch können wir die Schuld davon auf nichts anderes wälzen als auf das Vollkommene selbst in seiner Offenbarung für das zeitliche Erkennen; denn das bloß Irdische, wenn wir es allein wahrnehmen, hält sich zusammen durch Eingreifen ineinander und nie abschließendes Entstehen und Vergehen. Dieser Augenblick des Überganges nun, in welchem die Idee selbst notwendig zunichte wird, muß der wahre Sitz der Kunst . . . sein."[1]

Zu welchen konkreten philosophischen Irrwegen diese Auffassung der Widersprüchlichkeit den ehrlichen und begabten Denker Solger verleitet hat, gehört nicht in den Bereich dieser Betrachtungen. Es genügt, zu sagen, daß er von diesem Standpunkt aus die philosophisch tiefste, dialektischste Begründung für jenen schiefen und falschen Begriff der „Ironie" gegeben hat und trotz seiner viel größeren philosophischen Tiefe die Wege der Romantik, die der Schlegel und Schelling, gegangen ist. Und dies ist kein Zufall, ebensowenig wie es ein Zufall ist, daß die tragische Widersprüchlichkeit des menschlichen Fortschritts in der versöhnenden Form von Hegel als eine reiche und konkrete Darstellung der wirklichen Widersprüche des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens erscheint, während das Festhalten an der tragisch unversöhnbaren Widersprüchlichkeit bei Solger eine ganz abstrakte mystifizierte Form annimmt.

In diesem letzteren Gegensatz drückt sich nämlich der innerlich widerspruchsvolle Charakter der Hegelschen „Versöhnung" aus. Einerseits ist diese Versöhnung eine idealistische Mystifikation von unversöhnlichen Widersprüchen, andererseits und zugleich drückt sich aber gerade in ihr der realistische Sinn Hegels aus, seine Verbundenheit mit der konkreten

[1] Solger: „Erwin", Berlin 1815, Bd. II, S. 277. Hegel hat die Bedeutung der Solgerschen Philosophie wiederholt gewürdigt. So „Ästhetik", Bd. I, S. 105 (Glocknersche Ausgabe), so in einem eigenen großen Aufsatz über Solgers nachgelassene Schriften. Glockners Hegelausgabe, Bd. XX, S. 132ff.

gesellschaftlichen Wirklichkeit seiner Zeit, seine vertiefte Kenntnis des wirklichen Lebens der menschlichen Gesellschaft, sein Bestreben, die Widersprüche des Fortschritts dort zu erkennen, wo ihr wirklicher Kampfplatz im ökonomischen Leben der Menschen liegt. Nur durch diese Liebe zur Wirklichkeit, durch diese tiefe Verbundenheit mit ihr, konnte die Konkretheit der Hegelschen Dialektik entstehen. Und die Kulmination des Systems in der „Versöhnung" zeigt, wie widerspruchsvoll, wie sehr nur auf dem Umwege des „falschen Bewußtseins" (Engels) die Fortschritte der Menschheit auch auf dem spezifischen Gebiet der Bewußtheit, auf dem Gebiet der Philosophie, errungen werden konnten, solange der Horizont der Klassengesellschaften für die Denker noch ein abgeschlossener gewesen ist.

VIERTES KAPITEL

DER BRUCH MIT SCHELLING UND DIE PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

(Jena 1803–1807)

I

Das Heranreifen der Differenzen zwischen Schelling und Hegel bis zum Bruch

Unsere bisherigen Darlegungen haben gezeigt, daß Hegel und Schelling zwar gemeinsam gegen den subjektiven Idealismus gekämpft haben, aber keineswegs in allen Fragen der Philosophie einmütig gewesen sind. Die Differenzen treten zur Zeit der persönlichen Zusammenarbeit, bis 1803, dem Jahr der Übersiedlung Schellings nach Würzburg, nirgends auf, man kann sie höchstens aus der Kontrastierung der Schriften beider gewinnen. Auch dies ist, wie wir gesehen haben, oft keine leichte Aufgabe; denn gerade in der Zeit der persönlichen Zusammenarbeit geht bei Hegel das Experimentieren mit dem Schellingschen Begriffsapparat vor sich. Erst die Vorlesungen von 1805/06 zeigen Hegel vollständig frei von der Schellingschen Terminologie.

Gleichzeitig mit dieser endgültigen Herausbildung der spezifischen Hegelschen Linie des Philosophierens auch in sprachlich-terminologischer Hinsicht beginnt eine immer schärfer werdende Polemik vor allem gegen die Schüler und Anhänger Schellings, aber auch gegen diesen selbst. Für diese Übergangszeit besitzen wir Material einerseits in dem Jenaer Notizbuch Hegels, über dessen Datierung wir bereits gesprochen haben (S. 300f.). Daneben sind die Vorlesungsfragmente aus den letzten Jenaer Jahren, die Rosenkranz unter dem Titel „Didaktische Modifikation des Systems" veröffentlicht hat, von großer Wichtigkeit[1].

Wenn wir den Bruch zwischen Schelling und Hegel richtig verstehen und bewerten wollen, so dürfen wir uns nicht von dem Schein unserer notwendigen Darstellungsweise verführen lassen, in der wir die Entwicklung

[1] Rosenkranz: S. 178ff. Die hier veröffentlichten Fragmente sind nicht genau aufs Jahr datierbar. Da aber einzelne Fragmente aus ihnen fast wörtlich mit den Hoffmeisterschen Veröffentlichungen der Vorlesungen von 1803/04 und 1805/06 zusammenfallen, haben wir jeden Grund, anzunehmen, daß der ganze Komplex in diese Jahre gehört. Die ganz genaue Datierung der einzelnen Aussprüche wäre natürlich für die schrittweise Loslösung Hegels von Schelling interessant, ist aber für unsere Darlegungen von sekundärer Bedeutung.

Hegels Schritt für Schritt verfolgten, während die Schellingsche Philosophie uns nur als Kontrast oder als Gegenstand der Hegelschen Kritik interessierte. Dadurch könnte der Anschein entstehen, als ob die Entwicklung Schellings in dieser Periode stillgestanden, als ob die endgültige Kritik Hegels, seine scharfe Ablehnung der Schellingschen Philosophie von 1807, sich gegen denselben Schelling gerichtet hätte, mit dem er 1801 das Bündnis zum Kampf gegen den subjektiven Idealismus geschlossen hat.

Wir können hier zwar unmöglich die innere Entwicklung Schellings selbst darstellen[1]. Es muß aber trotzdem mit einigen Worten auf die wichtigsten Entwicklungsetappen seines Denkens in der hier von uns behandelten Zeit hingewiesen werden. Wir wissen, daß der Ausgangspunkt der philosophischen Zusammenarbeit zwischen Hegel und Schelling dessen „System des transzendentalen Idealismus" (1800) gewesen ist. Das folgende Werk Schellings „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801) bezeichnet die größte Nähe Schellings zum Hegelschen Denken, seinen ernstesten Versuch, sich die Prinzipien der Hegelschen Dialektik anzueignen. Aber sehr bald treten bei Schelling ganz entgegengesetzte Tendenzen auf. Teils in der steten Steigerung des rein Konstruktiven in der Naturphilosophie, teils in der immer stärkeren Überspannung der ästhetischen Gesichtspunkte — infolge der Begründung der „intellektuellen Anschauung" auf die Tatsache der Ästhetik —, die schon im ersten System als Tendenz vorhanden war, aber im Laufe der Zeit zu einer immer größeren Annäherung an den Geniekult der Romantik geführt hat, teils in einer immer stärkeren Aufnahme direkt mystischer Strömungen, ebenfalls in naher Wechselwirkung mit der Romantik, mit ihrer Verherrlichung der Naturphilosophie und Theosophie Jacob Böhmes. Diese Annäherung zur Romantik erscheint im Jenaer Dialog „Bruno" (1802) nur erst in einer platonisierend mystischen Form. Kaum jedoch war Schelling in Würzburg angelangt, so gibt er ein neues Werk „Philosophie und Religion" (1804) heraus, in dem seine religiös gewordene Mystik schon ganz offen hervortritt; dieses Werk hat für Schellings Entwicklung insofern eine sehr große Bedeutung, als hier bereits die Keime zu seiner späteren rein reaktionären Philosophie verhältnismäßig klar hervortreten. Schelling hat also die Abwendung von der gemeinsamen Tendenz, vom Ausbau der objektiv-idealistischen Dialektik als einer Philosophie des Fortschritts, bereits vollzogen, ehe der Angriff Hegels auf seine Philosophie erfolgt war. Das Auseinandergehen der Wege beider Denker ist mit dem letztgenannten Werk Schellings objektiv endgültig vollzogen. Die anderen zusammenfassenden Werke vom Schluß der Jenaer Periode Schellings, „Vorlesungen über die Methode des akademi-

[1] Verwiesen sei hier wieder auf mein Buch: Die Zerstörung der Vernunft, Kapitel 2, Aufbau-Verlag, Berlin 1954.

schen Studiums" (1802) und „Philosophie der Kunst" (1802/03), bezeichnen die Zwischenstadien Schellings auf seinem Weg zu diesem religiösen Mystizismus; wobei freilich zu bemerken ist, daß insbesondere die „Philosophie der Kunst" an konkreter Bewältigung eines großen Wirklichkeitsmaterials zu den Gipfelpunkten der Entwicklung Schellings gehört. Wenn wir nun die zunehmend schärfer werdende Kritik Hegels an Schelling verfolgen, so dürfen wir nie vergessen, daß sie nicht nur durch die Entwicklung Hegels, sondern auch durch die entgegengesetzte Richtung der Entwicklung Schellings verursacht wurde.

Bei der Behandlung der philosophischen Kontroverse zwischen Hegel und Schelling dürfen wir auch nicht außer acht lassen, daß wir über eine ganze Reihe von Punkten, in denen offensichtlich die größten Gegensätze bestanden haben, gar keine Dokumente, gar keine Aussprüche Hegels besitzen. Es handelt sich hier nicht um eine zufällige Lücke in unserem Material, sondern um den prinzipiellen methodologischen Unterschied zwischen der Art, wie Hegel die Polemik gegen den subjektiven Idealismus von Kant, Jacobi und Fichte geführt hat, und der Art, wie er später die Schellingsche Philosophie kritisierte. Der Kampf gegen den subjektiven Idealismus ist, wie wir gesehen haben, ein universeller gewesen. Er ging von den allgemeinsten Problemen des Aufbaus der Philosophie aus und führte bis zu ganz konkreten Einzelfragen der Moral, der Gesellschaft und Rechtsphilosophie. Dagegen nimmt Hegel in der Kritik Schellings – auch in seinen intimen Aufzeichnungen – nur auf die zentralen Probleme der philosophischen Methodologie Bezug. Wenn wir nun die Jenaer Veröffentlichungen Hegels und Schellings betrachten – und wir werden noch einige möglichst charakteristische Beispiele anführen –, so wird es jedem klar sein, daß sie in sehr vielen Fragen schon in der Jenaer Zeit stark voneinander abgewichen sind. Aber gerade über diese objektiven Meinungsverschiedenheiten besitzen wir gar keine Dokumente. Ob und wie weit sie in mündlichen Auseinandersetzungen zwischen Schelling und Hegel zur Sprache kamen, ist uns unbekannt geblieben, gerade weil Hegel auch in seinen privaten Aufzeichnungen auf diese Differenzen mit keiner Anspielung eingeht.

In dieser verschiedenen Methodologie der Polemik, in dieser Beschränkung der Kritik auf die methodologischen Zentralfragen der Philosophie zeigt sich die größere philosophische Sicherheit und Reife Hegels im Vergleich zur Zeit der Fichtedebatte. Damals begann er seine Methodologie systematisch auszubilden, auf alle Gebiete des Wissens (Gesellschaft, Geschichte, Natur) systematisch anzuwenden. Diese Ausbildung der Methode, diese ihre Anwendung auf die verschiedensten Gebiete, geschieht teilweise in dem Kampf und durch den Kampf gegen den subjektiven Idealismus.

Dieser Prozeß der Selbstverständigung über die methodologischen Probleme der Philosophie ist jedoch für Hegel jetzt schon abgeschlossen. Er hat kein Interesse mehr, die Überlegenheit seiner Methode so darzutun, daß er an den konkreten Lösungen konkreter Einzelfragen das notwendige Versagen des Gegners und die Richtigkeit des eigenen Standpunktes immer wieder nachweist. Dazu kommt noch, daß Moral und Staatsphilosophie einen integrierenden Teil sowohl der Philosophie der bedeutenden Vertreter des subjektiven Idealismus wie der Hegels gebildet hat, während sie im Schellingschen System eine mehr episodische Rolle spielten. Jetzt handelt es sich um die Entscheidung in den großen methodologischen Fragen des objektiven Idealismus, der objektiven Dialektik. Es ist offenbar Hegels Meinung, daß, wenn *diese* Fragen entschieden sind, für die Philosophie alles entschieden ist.

Trotzdem müssen wir einige Ausführungen Schellings über Gegenstände der Gesellschaft und der Geschichte anführen, die unmittelbar keine Rolle in der Hegelschen Kritik der Schellingschen Philosophie gespielt haben. Aber die besondere Art unserer Fragestellung schreibt uns dies notwendig vor. Wir haben detailliert gezeigt, ein wie tiefer Zusammenhang zwischen den Anschauungen Hegels über Geschichte, Ökonomie und Gesellschaft und seinen philosophischen Fragestellungen vorhanden war, wie sehr die letzteren aus den ersteren entsprungen sind und durch sie ihre spezifisch Hegelsche Form erhalten haben. Daß objektiv bei Schelling – wie bei jedem anderen Philosophen – ähnliche Zusammenhänge, freilich in konkret sehr modifizierter Form, vorhanden sein müssen, ist klar. Die detaillierte Darlegung der konkreten Zusammenhänge in der Entwicklung von Schellings Anschauungen ist selbstverständlich nicht unsere Aufgabe, sondern die einer Schellingforschung. Uns kommt es nur darauf an, durch einige besonders charakteristische Aussprüche Schellings zu zeigen, daß der Gegensatz zwischen Hegel und Schelling sich nicht nur auf jene Zentralfragen der philosophischen Methode beschränkte, auf die Hegel selbst die Auseinandersetzung reduziert, sondern in allen Fragen der Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie objektiv ebenfalls vorhanden ist. Dies hervorzuheben ist auch darum wichtig, weil die neuere bürgerliche Hegelliteratur das allgemeine Verschmieren der Differenzen zwischen Schellingscher und Hegelscher Methodologie der Dialektik sich dadurch erleichtert, daß sie den Unterschied ihrer gesellschaftsphilosophischen Anschauungen vollständig bagatellisiert. (Am prägnantesten ist dies bei Heller sichtbar, es ist aber ein allgemeiner Zug der neueren Hegelliteratur.)

Werfen wir nun einen Blick auf die Gesellschaftsphilosophie Schellings in der Jenaer Periode. In den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" muß er selbstverständlich auch über die Probleme von

Gesellschaft und Geschichte sprechen. Er macht hier nun eine rein formalistische Konstruktion, indem er die Harmonie von Notwendigkeit und Freiheit in den „Potenzen" des Reellen und Ideellen abwandelt. Es kommt dabei inhaltlich so viel heraus, daß diese Einheit einerseits reell im vollkommenen Staat, andrerseits ideell in der Kirche verwirklicht wird. Dieser Gegensatz wird nun mit antiker und moderner Zeit formalistisch in Zusammenhang gebracht, und die Unfähigkeit Schellings, auf Grundlage dieser Schemata den spezifischen Charakter der modernen bürgerlichen Gesellschaft zu begreifen, kommt in folgenden Äußerungen zum Vorschein: „Die sogenannte bürgerliche Freiheit hat nur die trübste Vermengung der Sklaverei mit der Freiheit, aber kein absolutes und eben dadurch wieder freies Bestehen der einen oder anderen hervorgebracht."[1]

Hier zeigt sich bei Schelling vorläufig nur die vollständige Verständnislosigkeit für alle jene Probleme der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Ökonomie, deren Wichtigkeit für den Aufbau der spezifischen Hegelschen Dialektik wir eingehend behandelt haben. Daß aber hinter dieser Verständnislosigkeit reaktionäre Tendenzen stecken, zeigen die Betrachtungen Schellings über die Aufklärung, die Revolution und über die Aufgabe der Philosophie beiden gegenüber. Schelling beschimpft die Aufklärung als „Ideenleerheit" und nennt sie das Denken des gemeinen Verstandes. Diesen bestimmt er nun als „den durch falsche und oberflächliche Kultur zum hohlen und leeren Räsonieren gebildeten Verstand". Der Sieg dieses Verstandes bedeutet nach Schelling: „Die Erhebung des gemeinen Verstandes zum Schiedsrichter in Sachen der Vernunft führt ganz notwendig die Ochlokratie im Reiche der Wissenschaften und mit dieser früher oder später die allgemeine Erhebung des Pöbels herbei." Eine ebenso flache Auffassung der Philosophie ist nach Schelling ihre Orientierung auf das Nützliche. Allen diesen Tendenzen gegenüber hat die Philosophie einen unnachgiebigen Kampf zu führen: „Wenn dem einbrechenden Strom, der immer sichtbarer Hohes und Niederes vermischt, seit auch der Pöbel zu schreiben anhebt und jeder Plebejer in den Rang der Urteiler sich erhebt, irgend etwas Einhalt zu tun vermag, so ist es die Philosophie, deren natürlicher Wahlspruch das Wort ist: odi profanum vulgus et arceo."[2] Diese Zitate könnten noch sehr vermehrt werden. Wir glauben jedoch, daß die Lage schon vollständig geklärt ist: wir wissen einerseits, daß Hegel explizite nie gegen diese Anschauungen Schellings polemisiert hat, andererseits ist es jedem, der mit uns die Jenaer Entwicklung Hegels verfolgt hat, klar, daß hier eine diametrale Entgegengesetztheit in allen Problemen der Gesellschaftsphilosophie vorhanden ist.

[1] Schelling: Werke, a. a. O., Bd. V, S. 314

[2] Ebd., S. 258ff.

Freilich gibt es bei Hegel in der Vorbereitungszeit der „Phänomenologie" eine breite satirische Kritik der reaktionär-romantischen Tendenzen der Schellingschen Schule, aber auch der reaktionären Züge bei Schelling selbst; insbesondere wird das Kokettieren mit mystischen und religiösen Begriffen, die Verachtung des Verstandes in der Philosophie, die Formspielerei, die barbarische Mischung von Gefühl und Verstand in der Philosophie angegriffen. Wir führen einige der wichtigsten diesbezüglichen Bemerkungen Hegels an: „Wie es eine dichterische Genieperiode gegeben hat, so scheint gegenwärtig die *philosophische Genieperiode* zu sein. Etwas Kohlenstoff, Sauerstoff, Stickstoff und Wasserstoff zusammengeknetet und in ein von Andern mit Polarität usw. beschriebenes Papier gesteckt, mit einem hölzernen Zopf der Eitelkeit etc. Raketen in die Luft geschossen, meinen sie das Empyreum darzustellen. *So Görres, Wagner.* Die roheste Empirie mit Formalismus von Stoffen und Polen, verbrämt mit vernunftlosen Analogien und *besoffenen Gedankenblitzen.*"[1] In seinen gleichzeitigen Vorlesungen bekämpft Hegel den Mystizismus, der besonders in der Jacob-Böhme-Mode der Romantiker zum Ausdruck kommt. Er vergleicht ihn mit dem orientalischen Mystizismus und findet ihn noch tiefer stehend als diesen. „Es gibt zwar ein *trübes Mittelding* zwischen dem Gefühl und der *Wissenschaft*, ein spekulatives Gefühl oder die Idee, welche sich nicht aus der Phantasie und dem Gefühl befreien kann und doch auch nicht mehr nur Phantasie und Gefühl ist."[2] Und Hegel geht in der satirischen Verachtung falscher Tiefe so weit, daß er in sein Notizbuch den folgenden Aphorismus schreibt: „Was eine tiefe *Bedeutung* hat, taugt eben darum nichts."[3]

Bei alledem macht Hegel, besonders in seinen Vorlesungen, einen scharfen Trennungsstrich zwischen Schellings Anhängern und Schelling selbst. Wir wissen, daß Hegel Schellings historisches Verdienst, den ersten Schritt zum objektiven Idealismus getan zu haben, stets anerkannt hat. In dieser Periode ist er offenbar noch immer davon überzeugt, daß Schelling auf den richtigen Weg der Philosophie kommen kann, daß man ihn von der richtigen Weise des Philosophierens wird überzeugen können. Selbst in dem Brief an Schelling, in welchem er diesem die „Phänomenologie des Geistes" schickt, wird nur von der Kritik an den Anhängern und nicht über die an Schelling selbst gesprochen, obwohl, wie dem Leser erinnerlich, Schelling damals schon „magische" Experimente mit der Wünschelrute gemacht hat, zu denen sich Hegel verständlicherweise auch in seinen sehr höflichen und zurückhaltenden Briefen an Schelling mehr als skeptisch zeigte. Um so heftiger und spöttischer kritisiert er in seinen Vorlesungen

[1] Rosenkranz: S. 539
[2] Ebd., S. 182.
[3] Ebd., S. 544.

die Schellingschule. Er warnt seine Zuhörer davor, auf die Großartigkeit, auf das Pompöse der Terminologie dieser Leute hereinzufallen, denn, sagt er, „das Geheimnis kommt an den Tag, *daß sich sehr gemeine Gedanken hinter solchem Popanz von Ausdruck verstecken* . . . In die Tiefe dieser Philosophie . . . kann ich Sie nicht einführen, denn sie hat keine Tiefe und ich sage dies, daß Sie sich *nicht imponieren* lassen, als ob hinter diesen krausen, zentnerschweren Worten notwendig ein Sinn stecken müsse . . . In der Tat läßt sich aber dieser jetzige Formalismus in einer halben Stunde beibringen. Sagen Sie z. B. statt es sei etwas *lang*, es gehe in die *Länge* und diese Länge sei der *Magnetismus*; statt *breit*, es gehe in die *Breite* und sei die *Elektrizität*; statt *dick*, körperlich, es gehe in die *dritte Dimension*; statt *spitzig*, es sei der *Pol der Kontraktion;* statt der Fisch sei lang, er stehe unter dem Schema des Magnetismus usw., usf."[1]

Das sind aber alles nur Vorgefechte. Und im Wesentlichen, in den entscheidenden Fragen der Philosophie kennt Hegel auch Schelling gegenüber, obwohl er seine Verdienste und seine Begabung anerkennt, obwohl er ihn noch nicht für rettungslos irregegangen hält, ebenfalls keine Schonung. Hegel richtet seine Angriffe gegen die zentralen Momente der Schellingschen Methode der Philosophie.

Vor allem handelt es sich um die Möglichkeit und Art der Erkenntnis des Absoluten. Die Möglichkeit seiner Erkenntnis ist das Gemeinsame des objektiven Idealismus von Schelling und Hegel, und um ihrer Anerkennung willen haben sie früher gemeinsam gegen den subjektiven Idealismus gekämpft. Die Möglichkeit der Erkenntnis des Absoluten steht also hier nicht mehr zur Diskussion. Der Streitpunkt ist vielmehr die Methode, das Wie dieser Erkenntnis. Wir wissen, daß für Schelling die „intellektuelle Anschauung" die Erkenntnisart des Absoluten gewesen ist. Je mehr sich bei ihm zuerst die ästhetischen, später die religiösen Tendenzen herausgebildet haben, als desto *unmittelbarer* stellt er diese Erkenntnisart dar. So sagt er in „Philosophie und Religion" über sie, daß sie „nur darum Anschauung heißt, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten eins und selbst ist, zu diesem kein anderes als *unmittelbares* Verhältnis haben kann"[2].

Diese Unmittelbarkeit der „intellektuellen Anschauung" hat nun methodologisch zwei sehr wichtige Folgen. Erstens wird sie in einen schroffen, ausschließenden Gegensatz zu der „gewöhnlichen", begrifflichen Art der Erkenntnis gebracht. Sowohl Kunst wie Religion als ausschließliche „Organe" der Erkenntnis des Absoluten unterstreichen bei Schelling die Tendenz, die Erkenntnis des Absoluten vom normalen Denken durch einen

[1] Ebd., S. 184f.
[2] Werke, a. a. O., Bd. VI, S. 23.

unüberbrückbaren Abgrund zu trennen. Dieses Wegstreben der Philosophie vom Denken, von Verstand und Vernunft ruft nun ununterbrochen den Spott Hegels hervor, wobei es stets leicht zu sehen ist, eine wie tiefe philosophische Empörung diese Verachtung von Verstand und Vernunft, diese mystisch-irrationalistische Vornehmtuerei bei Hegel auslöst. So schreibt Hegel in sein Notizbuch: „Wenn das Absolute ausgleitet und aus dem Boden, wo es herumspaziert, ins Wasser fällt, so wird es ein Fisch, ein Organisches, Lebendiges. Wenn es nun ebenso ausgleitet und ins *reine Denken* fällt -- denn auch das reine Denken soll nicht sein Boden sein -- so soll es, dahineinplumpend, etwas Schlechtes, Endliches werden, von dem man sich eigentlich schämen muß zu sprechen, wenn es nicht Amts halber geschähe und weil einmal nicht zu leugnen ist, daß eine Logik da sei. Das Wasser ist ein so kaltes, schlechtes Element und es ist dem Leben doch so wohl darin. Soll denn das Denken ein viel schlechteres Element sein? Soll das Absolute sich so gar schlecht darin befinden und sich auch schlecht darin aufführen?"[1] Hegel verspottet die in dieser hochmütigen Verachtung des Verstandes zum Ausdruck kommende Furcht vor dem Verstand als Barbarei. Er stellt den vornehmen Irrationalismus auf dieselbe Stufe mit der gewöhnlichen Unbildung. „Der Barbar verwundert sich, wenn er hört, daß das Quadrat der Hypotenuse gleich sei der Summe des Quadrats beider Katheten. Er meint, es könne auch anders sein, fürchtet sich vorzüglich vor dem Verstande und bleibt in der Anschauung. *Die Vernunft ohne Verstand ist nichts, der Verstand doch etwas ohne Vernunft.* Der Verstand kann nicht geschenkt werden."[2] Und Hegel wird nicht müde, zu wiederholen, daß die Wahrheit, die Erkenntnis der Welt, wie sie wirklich ist, die Erkenntnis des Absoluten nur auf diesem Weg des Aufstiegs von der unmittelbaren Anschauung über Verstand und Vernunft stattfinden kann. Die scheinbare Abstraktion, die scheinbare Trockenheit und Ärmlichkeit der Begriffe gegenüber der unmittelbaren Lebendigkeit der Anschauung dürfe den, der wirklich nach Erkenntnis strebt, nicht schrecken und nicht von dem richtigen Weg der Erkenntnis abhalten, denn erst hier wird er begreifen lernen, daß auch der richtig gefaßte Begriff aus dem Leben kommt und in das Leben zurückkehrt. „Die Wahrheit seiner Individualität, welche ihm genau die Bahn seines Daseins vorzeichnet, erkenne der Einzelne wohl, aber das Bewußtsein des allgemeinen Lebens erwarte er von der Philosophie. Hier scheine die Hoffnung getäuscht zu werden, wenn statt der Lebensfülle Begriffe und, gegen den Reichtum der unmittelbaren Welt gehalten, die ärmsten Abstraktionen erscheinen. Aber der Begriff sei selber der *Vermittler zwischen sich und dem Leben*, indem er das Leben in sich, den Begriff im Leben

[1] Rosenkranz: S 540.
[2] Ebd., S. 546 (von mir hervorgehoben, G. L.).

finden lehre. Hievon könne freilich nur die Wissenschaft selbst überzeugen."[1]

In diesen Stellen ist die Polemik gegen die gesamte Schellingsche Konzeption ganz klar sichtbar. Es gibt aber in der Vorbereitungszeit der „Phänomenologie" eine ganze Reihe von Äußerungen Hegels, in denen er, wenn auch nicht direkt, wenn auch unausgesprochen, gegen die Schellingsche Art der Erkenntnis des Absoluten polemisiert, jedoch seine Gedanken so formuliert, daß darin ein Untergraben der Voraussetzungen Schellings deutlich und polemisch zum Ausdruck kommt. Dies zeigt sich vor allem dort, wo Hegel — je später desto entschiedener — Kunst und Religion als Arten des Erfassens des Absoluten immer energischer der Philosophie unterordnet, in ihnen immer entschiedener nicht angemessene Weisen seines Erfassens erblickt. Da nun, wie wir wissen, für Schelling gerade die Kunst der Punkt war, wo die vollendete Identität von Subjekt und Objekt am sichtbarsten und adäquatesten zum Ausdruck kam, enthalten diese Stellen eine indirekte Polemik gegen die Schellingsche Theorie der „intellektuellen Anschauung". Diese Polemik reicht sogar bis in den gedanklichen Stil hinein. Für Hegel bleibt von nun an die Kunst immer die unmittelbarste und darum die niedrigste Weise des Erfassens des Absoluten. Aber Hegel betont in seinen späteren Werken, schon in der „Phänomenologie des Geistes", daß trotz dieser Inadäquatheit der *Inhalt* der Kunst doch die absolute Wahrheit ist. In den Vorlesungen von 1805/06 steigert sich die Polemik gegen Schelling so weit, daß er fast ausschließlich die Inadäquatheit der Kunst im Erfassen des Absoluten betont. Er nennt die Kunst den „indischen Bacchus, der nicht der klare, sich wissende Geist ist ... Dem Geiste ist dies Element daher unangemessen. Die Kunst kann daher ihren Gestalten nur einen beschränkten Geist geben ... Dies Medium der Endlichkeit, die Anschauung, kann nicht das Unendliche fassen. Es ist nur *gemeinte* Unendlichkeit ... es ist *gemeinte*, nicht *wahre* Vorstellung. Es ist nicht die Notwendigkeit, nicht die Gestalt des *Denkens* darin. Die Schönheit ist viel mehr der Schleier, der die Wahrheit bedeckt, als die Darstellung derselben."[2] Wir wiederholen, Hegel hat die Übertriebenheit dieser Darlegungen schon in der „Phänomenologie" korrigiert, hat sie auf die richtige dialektische Proportion gebracht. Wir haben diese Darlegungen auch nur angeführt, um dem Leser zu zeigen, wie tief die polemische Attitüde gegen die „intellektuelle Anschauung" Schellings die ganze Philosophie Hegels in dieser Übergangszeit durchdringt.

Diese Leidenschaftlichkeit in der Polemik Hegels erklärt sich daraus, daß die „intellektuelle Anschauung" nicht nur eine besondere Erkenntnisart

[1] Ebd., S. 182.
[2] Realphilosophie, Bd. II, S. 265.

des Absoluten sein soll, sondern die weitestgehenden Konsequenzen für das ganze System der Philosophie, für die Auffassung der Beziehung des Menschen zur Wahrheit, zum Absoluten hat. Damit sind wir bei der zweiten wichtigen Folge der Schellingschen Erkenntnisart des Absoluten angelangt. Die „intellektuelle Anschauung" involviert einen *Aristokratismus* in der Erkenntnistheorie. Schelling führte wiederholt aus, daß die wirkliche philosophische Wahrheit, die Erkenntnis des Absoluten nur für wenige Auserwählte, nur für die Genies erreichbar sei. Es gäbe einen Teil der Philosophie, und zwar gerade den wichtigsten, der nicht gelernt werden könne: „Aber eben dieses Prinzip der Antinomie des Absoluten und der bloß endlichen Formen, so wie daß in der Philosophie Kunst und Produktion so wenig als Form und Stoff in der Poesie getrennt sein können, beweist, daß auch die Dialektik eine Seite hat, von welcher sie nicht *gelernt* werden kann, und daß sie nicht minder, wie das, was man, der ursprünglichen Bedeutung des Worts gemäß, die Poesie in der Philosophie nennen könnte, auf dem produktiven Vermögen beruht."[1]

Der Zusammenhang dieser Erkenntnistheorie mit jenen Anschauungen über die Gesellschaft, über Aufklärung und Revolution usw., die wir früher zitiert haben, ist offenkundig. Der Aristokratismus in der Erkenntnistheorie will auf diesem Gebiet ebenso einen unüberbrückbaren Abgrund zwischen „Auserwählten" und Pöbel konstituieren, wie dies die Politik der Restauration auf dem Gebiete der Politik wieder durchsetzen wollte. Die Leidenschaftlichkeit Hegels in der Frage der „intellektuellen Anschauung" beruht also einerseits auf seinem Entschluß, die Wissenschaftlichkeit der Philosophie von allem irrationalistischen Nebel, von unklarer Vornehmtuerei rein zu halten, anderseits hat sie aber auch politische Wurzeln. Die moderne Gesellschaft, so wie sie Hegel auffaßt, so wie sie aus der Französischen Revolution hervorgegangen ist, ist für ihn nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv, nicht nur an sich, sondern auch für sich die Verkörperung des Weltgeistes. Das heißt: dieses Zu-sich-Gekommensein des Geistes im modernen Staat und in der modernen Gesellschaft muß nach Hegel nicht nur objektiv wahr sein, sondern muß als Erkenntnis für einen jeden Einzelnen zugänglich sein. In seinen Vorlesungen führt Hegel diesen Gedanken sehr klar durch: „Es ist kurz zu bemerken, daß die Philosophie als *Wissenschaft der Vernunft* durch die allgemeine Weise ihres Seins eben ihrer Natur nach *für Alle* ist. Es gelangen nicht Alle zu ihr, aber hievon ist nicht die Rede, *so wenig alle Menschen dazu gelangen, Fürsten zu sein.* Das *Empörende*, daß einige Menschen über anderen stehen, liegt allein darin, wenn behauptet wird, als ob sie durch die Natur verschieden, *Wesen anderer Art* wären."[2] Der Zu-

[1] Werke, a. a. O., Bd. V, S. 267.
[2] Rosenkranz: S. 186.

sammenhang der Hegelschen erkenntnistheoretischen Fragestellung mit seinen allgemeinen politischen Auffassungen ist offensichtlich. Es ist auch ersichtlich, wie falsch es ist, in dem allgemeinen Stand Hegels eine feudale Geburtsaristokratie zu erblicken. Es zeigt sich zugleich, daß der scheinbar rein philosophische Gegensatz zwischen Schelling und Hegel auf sehr tiefgehende gesellschaftlich-geschichtliche politische Differenzen zurückgeht.

Die Hegelsche Ablehnung der Schellingschen auserwählten Genies in der Erkenntnis des Absoluten bedeutet freilich nur so viel, daß die *Möglichkeit* dieser Erkenntnis für jeden Einzelnen offensteht, daß jeder Einzelne sie sich erwerben *kann*. Sie wirklich zu erwerben, dazu gehört auch nach Hegels Ansicht eine bedeutende gedankliche Arbeit. Es ist jedoch zugleich eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie, ihrerseits den Menschen diese Arbeit durch ihre Methodologie zu erleichtern. In seinen privaten Aufzeichnungen stellt nun Hegel dieses Programm auf: „Die Scheidewand zwischen der *Terminologie* der Philosophie und des gewöhnlichen Bewußtseins ist noch zu durchbrechen."[1]

Das hier aufgestellte Programm wird nun in der „Phänomenologie" verwirklicht. In der Vorrede zu ihr sagt Hegel mit großer programmatischer Schärfe: „Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewußtsein, daß es in diesen Äther sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige. Sein Recht gründet sich auf seine absolute Selbständigkeit, die es in jeder Gestalt seines Wissens zu besitzen weiß, denn in jeder, sei sie von der Wissenschaft anerkannt oder nicht und der Inhalt sei welcher er wolle, ist es die absolute Form, d. h. es ist die *unmittelbare Gewißheit* seiner selbst; und, wenn dieser Ausdruck vorgezogen würde, damit unbedingtes Sein."[2]

Der Verwirklichung dieser Forderung ist die ganze „Phänomenologie" gewidmet. Aber schon das hier ausgesprochene Programm beinhaltet ein schonungsloses Verwerfen des ganzen Schellingschen unmittelbaren Verhältnisses zur Philosophie. Im direkten Anschluß an die von uns zitierten programmatischen Darlegungen gibt Hegel die berühmte zusammenfassende und vernichtende Kritik der Schellingschen „intellektuellen Anschauung": „so ohnehin, als die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt, und mit andern Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt."[3]

[1] Ebd., S. 552.
[2] Werke, Bd. II, S. 20f.
[3] Ebd., S. 22.

In dieser Kritik verschärft sich der alte, uns lange bekannte Unterschied zwischen der Schellingschen und Hegelschen Dialektik, der Unterschied in der Auffassung dessen, was Widerspruch und Aufhebung ist, zur klaren ausschließenden Gegensätzlichkeit. Wir haben über diesen Unterschied schon wiederholt gesprochen. Wir haben gesehen, daß es sich bei Schelling um die einfache Einheit der Widersprüche handelt, wobei in dieser Einheit alle Widersprüchlichkeit ausgelöscht ist, während die Hegelsche Identität der Gegensätze die der Identität und Nichtidentität gewesen ist. Dementsprechend sind die Widersprüche in der Einheit, die Momente und Teile im Absoluten nicht ausgelöscht, sondern im bekannten dreifachen Sinn der Hegelschen Dialektik aufgehoben, nämlich vernichtet, aufbewahrt und auf eine höhere Stufe gehoben.

Hegel wirft nun in der Vorrede zur „Phänomenologie" Schelling gerade dieses Auslöschen aller Momente im Absoluten vor. Er kritisiert Schelling deshalb, weil bei diesem alles im leeren Abgrund des Absoluten verschwindet. „Dies Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen, — oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis."[1] Und Hegel knüpft an diese Polemik eine noch weitergehende Kritik der Unmittelbarkeit an. Er bekämpft die Unmittelbarkeits-Philosophie von dem tiefen Grundgedanken seiner eigenen Konzeption aus, daß der Mensch das Produkt seiner eigenen Tätigkeit ist, und deshalb nur als Resultat und nicht als Ausgangspunkt sein wirkliches Sein erreicht. Diese Verwandlung des Seins in Tätigkeit hebt auch die Schellingsche starre Entgegensetzung des Positiven und des Negativen auf, „nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst — nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist"[2].

Es ist vom Standpunkt und von der Höhe der jetzigen Debatte nicht uninteressant, auf die um einige Jahre vorangegangene Diskussion zwischen Fichte und Schelling zurückzublicken. Damals hat Fichte gegen Schelling den Vorwurf erhoben, daß er in das Absolute Differenzen, und zwar quantitative Differenzen hineingetragen hat. Er schreibt an Schelling: „Unseren Differenzpunkt kann ich Ihnen mit wenigen Worten angeben. — Das Absolute . . . existiert unter der Form der quantitativen Differenz, behaupte ich in meiner Darstellung, sagen Sie. Dies ist es freilich, was Sie behaupten;

[1] Ebd., S. 14.
[2] Ebd., S. 15.

und *gerade deswegen* habe ich Ihr System irrig gefunden ... Ebenso tut Spinoza und überhaupt aller Dogmatismus ... Das Absolute wäre nicht das Absolute, wenn es unter irgendeiner Form existierte."[1] Bei dieser Bemerkung ist der Zusammenhang zwischen Kant und Fichte klar sichtbar. Obwohl das Fichtesche Ich eine Überwindung des Kantschen Dinges an sich sein soll, zeigt es genau dieselbe Eigenschaftslosigkeit wie dieses. Fichte behauptet zwar durch seine Art der „intellektuellen Anschauung" zu einer Selbsterkenntnis des Ich gelangt zu sein, da er aber aus diesem Absoluten alle Eigenschaften, alle Bestimmungen, alle Modifikationen prinzipiell ausschließt, bleibt der Erkenntnischarakter dieser Selbsterkenntnis eine Selbsttäuschung. Formell ist freilich eine Erkennbarkeit gegenüber der prinzipiellen Unerkennbarkeit des Kantschen Dinges an sich ausgesprochen, der *Inhalt* dieser Erkenntnis ist aber dieselbe bestimmungslose Leere wie bei dem Kantschen Verzicht auf die Erkenntnis des Absoluten.

Diesem Standpunkt gegenüber ist der objektive Idealismus Schellings ein großer Schritt vorwärts, indem das Absolute konkrete, erkennbare Bestimmungen und Eigenschaften haben soll. Es ist bereits die Tendenz vorhanden, daß die Erkenntnis des Absoluten die der realen objektiven Wirklichkeit sein soll. (Erinnern wir uns an die spätere Kritik Hegels am Kantschen Ding an sich. Gerade die Beziehung von Ding und Eigenschaft bildet eine entscheidende erkenntnistheoretische Seite der Fruchtbarkeit und Richtigkeit dieser Kritik.) Die philosophiegeschichtliche Bedeutung des gemeinsamen Kampfes von Schelling und Hegel in den ersten Jenaer Jahren bestand darin, diese Erkennbarkeit des Absoluten nicht in der Fichteschen nichtssagenden und sich selbst aufhebenden Abstraktheit, sondern konkret, mit allem Reichtum der Bestimmungen durchzusetzen. Diese erste Etappe drehte sich also um die Frage, ob das erkennbare Absolute der Erkenntnis zugängliche konkrete Bestimmungen habe oder nicht. Und in der Bejahung dieser Frage waren Schelling und Hegel ganz einig. Die Gegensätze, die zwischen ihnen schon damals vorhanden waren, bezogen sich auf die Methode und den Weg dieser Erkenntnis einerseits und auf ihren Inhalt andererseits. Es ist verständlich, daß in der ersten Etappe dieses Kampfes die Unterschiede in Methode und Ausführung vor der polemischen Durchsetzung der Sache selbst zurücktreten mußten.

Die Kritik Hegels an Schelling setzt also voraus, daß dieser Kampf bereits durchgefochten ist; die neue Kritik bewegt sich auf einem wesentlich höheren Niveau als die vor wenigen Jahren. Es ist interessant, daß Hegel jetzt das oben zitierte Argument Fichtes von den quantitativen Bestimmungen im Absoluten aufnimmt. Er tut es jedoch von der vollständig entgegengesetzten Seite: das, was für Fichte ein Überschreiten der Befugnisse der

[1] Fichte an Schelling, 15. Oktober 1801, a. a. O., Bd. II, S. 341.

Erkenntnis gewesen ist, erscheint bei Hegel als eine Abstraktheit, als eine ungenügende Konkretion in der Erkenntnis des Absoluten."[1] Rosenkranz führt aus den Vorlesungen Hegels über die Geschichte der Philosophie aus den Vorlesungen Hegels über die Geschichte der Philosophie aus den Jahren 1805/06 die folgende Stelle im Auszug an: „Öffentlich sprach er sich über *Schelling* aus, erkannte dessen großes Verdienst mit Wärme an, tadelte aber die nur *quantitative* Unterscheidung der Entgegensetzung des Absoluten in sich als der bloßen Gleichgültigkeit, worin Alles nur ein Überwiegen des einen oder anderen Faktors, kein wahrhafter Unterschied sei."[2]

Diese Beschränkung der Unterschiede im Absoluten ist eine der Ursachen des Formalismus der Schellingschen Philosophie. Er kann den ganzen Reichtum des Lebens, der objektiven Wirklichkeit auf diese Weise unmöglich in seinen Begriff des Absoluten aufnehmen. Er ist zu leeren Konstruktionen gezwungen, z. B. daß die Natur das Überwiegen des reellen Momentes über das ideelle, die Geschichte das Überwiegen des ideellen Momentes über das reelle sei usw., durch welche formalistischen Unterscheidungen das Wesen der Sache, die wirkliche Bewegung der objektiven Realität niemals begrifflich erfaßt werden kann. Es ist kein Zufall, daß in den oben zitierten Vorlesungen Hegel anschließend an diese Kritik Schellings ihm Mangel an Dialektik vorwirft.

Wenn wir nun die bisherige Kritik Hegels an Schelling überblicken, so sehen wir klar, daß alle methodologischen Einwände darauf hinauslaufen, daß die neue, gemeinsam begründete Erkenntnisart des Absoluten bei Schelling dem Reichtum und der Bewegtheit der wirklichen Welt gegenüber versagt. Hegels Kritik an dem schematischen und formalistischen Charakter der Schellingschen Philosophie konkretisiert sich in der „Phänomenologie" zu den folgenden Forderungen an die philosophische Methode: „Er (der Schematismus, G. L.) gibt nur die *Inhaltsanzeige*, den *Inhalt* selbst aber liefert er nicht. – Wenn die Bestimmtheit (auch eine solche wie z. B. Magnetismus) eine an sich konkrete oder wirkliche ist, so ist sie doch zu etwas Totem herabgesunken, da sie von einem anderen Dasein nur prädiziert und nicht als immanentes Leben dieses Daseins, oder wie sie in diesem

[1] Wir haben hier nicht die Möglichkeit, all die unsinnigen Konstruktionen, die die bürgerliche Geschichte der Philosophie uber diesen Entwicklungsprozeß macht, ausführlich zu widerlegen. Wir verweisen nur auf eine in den letzten Jahren sehr populär gewordene Konstruktion, als ob die Hegelsche Überwindung der Schellingschen Form des objektiven Idealismus eine Art Rückkehr zu der Position Fichtes oder gar Kants wäre. Hier, wo Hegel ausdrucklich auf das wichtigste Argument aus der alten Debatte zwischen Fichte und Schelling zurückkommt, muß es jedem Leser klar werden, daß er allerdings von derselben Frage spricht wie Fichte, jedoch *gerade das Entgegengesetzte* an Schelling kritisiert.

[2] Rosenkranz: S. 201.

ihre einheimische und eigentümliche Selbsterzeugung und Darstellung hat, erkannt ist. Diese Hauptsache hinzuzufügen, überläßt der formelle Verstand den Anderen. – Statt in den immanenten Inhalt der Sache einzugehen, übersieht er immer das Ganze, und steht über dem einzelnen Dasein, von dem er spricht, d. h. er sieht es gar nicht. Das wissenschaftliche Erkennen erfordert vielmehr, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben, oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen."[1]

Hier sehen wir den wirklichen philosophischen Zusammenhang zwischen der spezifischen Hegelschen Dialektik und jener Sympathie, die wir in der Jenaer Zeit bei Hegel den bedeutenden Empiristen gegenüber immer wieder beobachten konnten. Hegel sieht in der Übereinstimmung der Resultate der Philosophie mit der empirischen Wirklichkeit ein entscheidendes Kriterium dafür, ob ein philosophisches System richtig oder falsch sei. In einer privaten Aufzeichnung aus der Jenaer Periode gibt er eine zusammenfassende Skizze darüber, wie die verschiedenen Systeme der Philosophie rasch aufeinander gefolgt und rasch ihrem Zusammenbruch zugeeilt sind. Die Beziehung zur Erkenntnis der empirischen Wirklichkeit ist dabei für ihn das ausschlaggebende Moment dieses Zusammenbruches. Da heißt es: „*Wissenschaft*. Ob der Einzelne sie besitze, kann er sich selbst und Andern versichern. Ob es wahr ist, entscheidet die nächste Umgebung, die Mitwelt und dann die Nachwelt, wenn jene schon ihren Beifall gegeben hat. Doch ist das Bewußtsein so in der Bildung gestiegen, die barbarische Zähigkeit des Begreifens flüssiger und rascher geworden, daß wenige Jahre schon die *Nachwelt* herbeiführen. Über *Kantische* Philosophie ist längst der Stab gebrochen, während *Wolffsche* fünfzig und mehr Jahre sich gehalten. Rascher ist für *Fichtes* Philosophie das Bestimmen ihres Standpunktes herangereift. Was *Schellingsche* Philosophie in ihrem Wesen ist, wird kurze Zeit offenbaren. Das Gericht über sie steht gleichsam vor der Tür, denn Viele verstehen sie schon. Doch erlagen diese Philosophien weniger dem Beweise als der empirischen Erfahrung, wie weit mit ihnen zu kommen ist. Blind bilden sie die Anhänger aus, aber das Gewebe wird immer dünner und endlich finden sie sich von der Spinnewebendurchsichtigkeit überrascht. Es ist ihnen wie Eis geschmolzen und wie Quecksilber durch die Finger gelaufen, ohne daß sie wüßten, wie ihnen geschah. Sie haben's eben nicht mehr und wer ihnen in die Hand sieht, mit der sie ihre Weisheit ausboten, sieht nichts als die leere Hand und geht mit Gespött weiter."[2]

Der objektive Idealismus hat bei Schelling und Hegel dies gemeinsam, daß die Kategorie des Ganzen, der Totalität in ihm eine ausschlaggebende

[1] Werke, Bd. II, S. 42f.
[2] Rosenkranz: S. 544.

Rolle spielt. Aber gerade heute, wo die reaktionärste Philosophie die Totalität gegen die Kausalität ausspielt und sie dadurch zu einem Bollwerk des Obskurantismus in der Philosophie macht (Spann), ist es sehr wichtig, den spezifischen Charakter der Totalität bei Hegel näher zu untersuchen, um zu sehen, daß sie mit diesen reaktionären Konzeptionen nichts zu tun hat, ja daß gerade in der Gegenüberstellung der Auffassung der Totalität von Hegel und Schelling die reaktionären Elemente der Schellingschen Konzeption kritisiert und überwunden werden.

Wir haben schon darauf hingewiesen, ein wie großes Gewicht Hegel auf das Moment der Aufbewahrung in der dialektischen Aufhebung der Widersprüche gelegt hat. Diese Tendenz drückt sich auch dort aus, wo er das Problem vom Teil und Ganzen untersucht. Wieder kommt bei Hegel sein Verständnis für die speziellen Untersuchungen der Einzelwissenschaften zum Ausdruck. Seine Dialektik soll diese nicht vernichten, sie soll nicht eine von ihnen ganz getrennte Philosophie über ihnen errichten, sondern vielmehr ihren wirklichen Sinn aufbewahren, um ihn in den gesamten Zusammenhang des Wissens einzufügen. Darum schreibt Hegel in seinem Notizbuch: „Die *schlechte Reflexion* ist die Furcht, sich in die *Sache* zu vertiefen, immer über sie hinaus und in sich zurückkehren. Der Analyst, wie *Laplace* sagt, überläßt sich dem Kalkül und es verschwindet ihm die Aufgabe, d. h. die Übersicht und die Abhängigkeit der einzelnen Momente der Rechnung von dem Ganzen. Nicht nur die Einsicht in die Abhängigkeit des Einzelnen vom Ganzen ist allein das Wesentliche, eben so, daß jedes Moment selbst, unabhängig vom Ganzen, das Ganze ist, und dies ist das Vertiefen in die Sache.“[1]

Erst durch das Verständnis dieser Tendenzen bei Hegel kommen wir dazu, den Totalitätsbegriff der „Phänomenologie“ richtig, frei von reaktionären Verzerrungen zu verstehen. Hegel spricht sich über diese Frage mit einer unmißverständlichen Deutlichkeit aus. Er sagt: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sichselbstwerden zu sein. So widersprechend es scheinen mag, daß das Absolute wesentlich als Resultat zu begreifen sei, so stellt doch eine geringe Überlegung diesen Schein von Widerspruch zurecht. Der Anfang, das Prinzip, oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine.“[2]

Dieses abstrakt Allgemeine ist eben das unmittelbare Wissen der Schellingschen „intellektuellen Anschauung“. Im unmittelbaren Anschluß an die

[1] Ebd., S. 548.
[2] Werke, Bd. II, S. 16.

eben zitierte Stelle illustriert Hegel die Leerheit dieses Wissens damit, daß das Wort „alle Tiere" noch nicht als eine Zoologie gelten kann. Wir haben eben an deutlichen Beispielen gesehen, wie sehr Hegel das selbständige Erforschen aller einzelnen Gebiete der objektiven Wirklichkeit für die Philosophie als unerläßlich erachtet. Aber die Philosophie ist trotzdem nicht eine einfache Anhäufung solcher Erkenntnisse über Tatsachen, sie soll vielmehr ihren inneren und lebendigen Zusammenhang auf den Begriff bringen. Wenn Hegel also, wie uns bereits aus der bisherigen Jenaer Periode bekannt ist, nunmehr die philosophische Bedeutung der Vermittlung hervorhebt, so stellt er nur philosophisch-methodologisch, von der Formseite aus denselben Zusammenhang zwischen Teilen und Ganzem her, den er früher in seinen Bemerkungen sachlich-inhaltlich hergestellt hat. Darum ergänzt Hegel die oben gegebene Bestimmung über das Wahre als das Ganze, als Resultat und Ende des Prozesses, mit der Bestimmung von Vermittlung und Reflexion. „Denn die Vermittlung ist nichts anderes als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseienden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abstraktion herabgesetzt, das *einfache Werden* ... Es ist daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfaßt wird. Sie ist es, die das Wahre zum Resultate macht, aber diesen Gegensatz gegen sein Werden ebenso aufhebt; denn dies Werden ist ebenso einfach und daher von der Form des Wahren, im Resultate sich als *einfach* zu zeigen, nicht verschieden; es ist vielmehr eben dies Zurückgegangensein in die Einfachheit."[1]

Wir haben bei der Behandlung der Jenaer Periode ausführlich über diese positive Beziehung Hegels zur philosophischen Reflexion, wie er sie nannte, gesprochen, und wir haben darauf hingewiesen, daß in dem Verkennen dieses Prinzipes der Philosophie schon damals bei Schelling eine ganz andere Auffassung der philosophischen Erkenntnis vorhanden war. Darum sagt Hegel in seinen Vorlesungen auf diese Periode zurückblickend, daß Schellings Überwindung des subjektiven Idealismus ohne philosophisches Bewußtsein über seinen Schritt, über dessen Wesensart und Tragweite geschehen ist. Schelling, sagt Hegel abschließend, „stellt die spekulative Idee allgemein *ohne Entwicklung* an ihr selbst auf, und geht sogleich zu der Gestalt über, welche sie als Naturphilosophie hat"[2].

Diese diametral entgegengesetzten Anschauungen über die Erkenntnis des Absoluten bei Hegel und Schelling drücken diametral entgegengesetzte Auffassungen über den geschichtlichen Ablauf aus. Wir haben oben Aussprüche von Schelling über die Philosophie der Aufklärung, über die Fran-

[1] Ebd., S. 17.
[2] Rosenkranz: S. 188f.

zösische Revolution und die moderne bürgerliche Gesellschaft angeführt; die Ansichten Hegels über diese Probleme sind uns in allen Details bekannt. Es bedarf jetzt keiner ausführlichen Darlegungen mehr, um zu sehen, daß das ablehnende Verhalten Schellings zur Philosophie der Aufklärung und seine negative Bewertung der Rolle der Reflexion für die Erkenntnis des Absoluten zwei Seiten eines und desselben Verhaltens sind. Und ebenso steht es auf allen anderen Gebieten von Gesellschaft und Geschichte einerseits und philosophischer Begriffsbildung andererseits. Während das Denken Hegels parallel mit der fortschreitend klarer werdenden Ausbildung seiner spezifischen Form der Dialektik immer historischer wird, bringt bei Schelling das Festhalten an der Unmittelbarkeit der „intellektuellen Anschauung" in steigendem Maße eine antihistorische Gesamtanschauung hervor.

Dieser Gegensatz muß heute besonders unterstrichen werden. Denn es befestigt sich in der bürgerlichen Wissenschaft immer stärker die Vorstellung, als ob der Historismus ein Produkt der Restaurations-Philosophie und der Romantik gewesen sei. Wenn man bei Hegel gnädigerweise auch einen Historismus zuläßt und so das strenge Urteil Rankes eklektisch mildert, so geschieht es nur, indem man Hegel immer mehr dem sogenannten Historismus der Romantik annähert. Worin besteht aber der gerühmte Historismus Schellings? Darin, daß er — nach dem Vorbild der ideologischen Gegner der Französischen Revolution — das Moment der Kontinuität in der Geschichte einseitig und übertreibend hervorhebt — so einseitig, daß für ihn alle sogenannten Unterbrechungen dieser Kontinuität (nicht nur die Französische Revolution, sondern auch die Reformation) eben nur Unterbrechungen der Kontinuität, also etwas rein Negatives, ein bloß störendes Moment sind. Auf diesem Boden konnte nur ein reaktionärer Pseudohistorismus entstehen; kein Wunder, daß Faschisten von der Art eines Mehlis große Verehrer der Schellingschen Geschichtsphilosophie geworden sind.

Die Geschichtsauffassung Hegels dagegen zeigt, wie der menschliche Fortschritt auf ungleichmäßigen Wegen, durch Widersprüche und Gegensätze hindurch, durch die Tätigkeit der Menschen selbst sich durchsetzt; die Einheit dieses Prozesses ist die Einheit von Kontinuität und Diskontinuität, d. h. die Revolutionen bilden für Hegel ein integrierendes Moment der ungleichmäßigen Kontinuität in der Entwicklung des menschlichen Fortschritts. Hegel hat in seiner Geschichtstheorie und in seiner Praxis der Geschichtsschreibung die Traditionen, die er von der Aufklärung übernommen hat (Gibbon, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Herder, Forster usw.), auf eine höhere Stufe der bewußt erkannten Widersprüche der geschichtlichen Entwicklung erhoben. Er leitet damit ebenso den Historismus der letzten großen Periode der bürgerlichen ideologischen Entwicklung

ein, jener Periode, die über die Werke der großen französischen Historiker zur Erkenntnis des Klassenkampfes in der Geschichte, zum historischen Materialismus führt, wie Schellings Geschichtsauffassung eine der Quellen ist, aus denen der romantische reaktionäre Pseudohistorismus des 19. Jahrhunderts entspringt.

Wir haben damit den Umkreis der wesentlichen Gegensätze in der philosophischen Methode zwischen Hegel und Schelling zur Zeit ihres Bruches bezeichnet. Es kommt hier nur noch darauf an, eine wesentliche Frage hervorzuheben, in der die besondere Stellung der philosophischen Tendenzen Hegels, im Gegensatz nicht nur zu Schelling, sondern zu allen Denkern der Periode des klassischen Idealismus, deutlich zum Ausdruck kommt, worin alle diese Gegensätze in einer konzentrierten Form erscheinen. Wir meinen die Tendenz Hegels, eine *dialektische Logik* zu schaffen. Die Verwirklichung dieser Tendenz durch Hegel liegt freilich außerhalb des Rahmens unserer Betrachtung. Er hat seine Logik erst in Nürnberg, Jahre nach der Vollendung der „Phänomenologie des Geistes" fertiggebracht. Aber das methodologische Problem der dialektischen Logik ist schon in dieser Zeit als zentrale Frage, als begriffliche Krönung des Systems deutlich vorhanden. Bekanntlich wurde die „Phänomenologie" als erster Teil des Systems der Philosophie gedruckt, und den zweiten Teil sollte die Logik bilden. Diese Einheit muß schon in Hegels Vorlesungen in Jena zum Ausdruck gelangt sein. Rosenkranz sagt über diese Vorlesungen: „Hegels Auszug aus dem Ganzen, den er zum Behuf des Vortrages machte, ist noch vorhanden. Er verknüpfte die Phänomenologie in der Weise mit der Logik, daß er jene als Einleitung zu dieser nahm und aus dem Begriff des absoluten Wissens unmittelbar zu dem des Seins überging."[1]

Wenn man einmal gewöhnt ist, in der dialektischen Methode die große Errungenschaft des klassischen deutschen Idealismus zu erblicken und in der „Logik" Hegels den Gipfelpunkt dieser Entwicklung zu sehen, so klingt es vielleicht im ersten Augenblick überraschend, daß das Aufstellen der Forderung nach einer dialektischen Logik, nach der Verwandlung der Logik in Dialektik eine ganz persönliche spezifische Tat Hegels gewesen ist, durch die er sich in einen schroffen Gegensatz zu seinen Vorgängern gestellt hat. Objektiv waren selbstverständlich Tendenzen, sogar sehr starke Tendenzen zur Dialektik vorhanden. Die ganze sogenannte „Transzendentalphilosophie" Kants, Fichtes und Schellings ist tief von dialektischen Tendenzen durchdrungen. Aber diese „Transzendentalphilosophie" steht im Bewußtsein Kants, Fichtes und Schellings *neben* der Logik; die dialektischen Probleme werden dort erledigt, die alte formale Logik lebt aber

[1] Ebd., S. 214. Auch dieses von Rosenkranz benutzte Hegelmanuskript ist inzwischen verlorengegangen.

neben der neu entstehenden Wissenschaft ihr altes – je nachdem: geachtetes oder verachtetes – unverändertes Leben.

Selbstverständlich können wir hier die ganze Stellung Kants, Fichtes und Schellings zur Logik unmöglich darstellen. Es muß genügen, wenn wir zur Illustration des Standes der Dinge zur Zeit der Entstehung der „Phänomenologie" einige charakteristische Äußerungen der Vorgänger Hegels anführen, um zu sehen, daß diese das Problem der dialektischen Logik nicht einmal als zu lösendes Problem gesehen haben.

Kant kommt in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" auf das Problem der formalen Logik zu sprechen. Er stellt fest, daß diese seit Aristoteles keinen Schritt rückwärts getan hat, allerdings auch keinen vorwärts, wenn man von äußerlichen und unwesentlichen Zutaten des Vortrags absieht. Auch bei der Logik kommt es Kant darauf an, die Grenzen zwischen den einzelnen Wissenschaften, zwischen den einzelnen Teilen der Philosophie so starr und streng wie möglich zu ziehen. Dementsprechend steht für ihn das Problem der formalen Logik, der Logik im strengen Sinne überhaupt so: „Die Grenze der Logik ist aber dadurch ganz genau bestimmt, daß sie eine Wissenschaft ist, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag a priori oder empirisch sein, einen Ursprung oder Objekt haben, welches es wolle, in unserem Gemüte zufällige oder natürliche Hindernisse antreffen) ausführlich darlegt und strenge beweist. Daß es der Logik so gut gelungen ist, diesen Vorteil hat sie bloß ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, dadurch sie berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objekten der Erkenntnis und ihrem Unterschied zu abstrahieren, und in ihr also der Verstand es mit nichts weiter als mit sich selbst und seiner Form zu tun hat."[1] Die „Transzendentalphilosophie", die es nach Kant mit den Objekten der Welt der Erscheinung zu tun hat, muß diesen sicheren Boden verlassen. Kant kommt dabei zu einer ganzen Reihe von Resultaten, die sehr viel zum Ausbau der dialektischen Logik beigetragen haben, ohne daß er dabei diese Logik als Problem erblickt hätte, ohne daß er gesehen hätte, daß die formale Logik in eine dialektische verwandelt werden muß, wenn die logischen Probleme der Objektivität, der Gegenständlichkeit, der gegenständlichen Beziehungen in einer befriedigenden Weise wissenschaftlich gelöst werden sollen.

Durch diese unklare Art der Fragestellung Kants, die weder von Fichte noch von Schelling als Unklarheit durchschaut wird, bekommt die ganze „Transzendentalphilosophie" etwas Schillerndes und Unbestimmtes. Sie ist einerseits etwas ganz anderes als die „Logik", denn sie befaßt sich mit Objekten und Objektbeziehungen, sie unterscheidet sich aber von allen einzelnen Wissenschaften, die sich auf die objektive Wirklichkeit beziehen, dadurch, daß

[1] Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe Reclam, S. 12f.

sie sich ausschließlich mit den Objekten und Objektbeziehungen überhaupt, mit den allgemeinsten Voraussetzungen ihrer „Setzung" beschäftigt. Dadurch wird die „Transzendentalphilosophie" etwas schrankenlos und beliebig Ausdehnbares. Das Hinausgehen von Fichte über Kant, von Schelling über Fichte vollzieht sich, von dieser Seite aus betrachtet, immer in der Weise, daß der spätere eine breitere Auslegung für Wesen und Methode der „Transzendentalphilosophie" sich zu eigen macht und diese als den richtigen und eigentlichen Sinn dieser Wissenschaft darlegt. Dagegen hält Kant Fichte, Fichte Schelling gegenüber an dem ursprünglichen Begriff der „Transzendentalphilosophie" fest, und jeder bekämpft nun seinen Vorgänger beziehungsweise Nachfolger vom Standpunkt einer Wissenschaft, deren wirkliche Prinzipien und Grenzen von vornherein nicht feststellbar sind, da eine Bestimmung dieser Prinzipien nur auf dem Wege der Klärung des Verhältnisses von Logik und Dialektik überhaupt zu erzielen ist.

Diese Unklarheit in den letzten Prinzipien der Philosophie macht solche Diskussionen für den heutigen Leser so schwer verständlich. Daraus ergibt sich auch, daß immer wieder „plötzlich" an die sonst vollständig vernachlässigte Logik appelliert wird. Sehr charakteristisch für diese Lage ist die Polemik Fichtes gegen die Schellingsche Ausdehnung der Transzendentalphilosophie auf die Probleme einer Philosophie der Natur. Er schreibt darüber in einem Brief an Schelling: „Eine Naturphilosophie mag wohl von dem schon fertigen und stehenden Begriff einer Natur ausgehen: aber dieser Begriff selbst und seine Philosophie sind in einem Systeme des gesamten Wissens erst aus dem absoluten X bestimmt durch die Gesetze der endlichen Vernunft abzuleiten. Ein Idealismus aber, der noch einen Realismus neben sich duldete, wäre gar nichts: oder wenn er doch etwas sein sollte, müßte er die allgemeine formale Logik sein."[1] Fichte sieht also der entstehenden Dialektik in der Natur gegenüber nur das Dilemma: entweder bei der Dialektik seiner „Wissenschaftslehre" stehenzubleiben und die Natur als eine „kleine Region des Bewußtseins" zu behandeln oder einer rein empirischen Naturwissenschaft eine formale Logik als philosophische Grundlage an die Seite zu stellen.

Wenn wir nun Schellings Stellungnahme zu diesen Problemen betrachten, so fällt es auf, wie wenig er zur Zeit der intimsten Zusammenarbeit mit Hegel die zentrale Tendenz von dessen Denken begriffen hat. In den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" spricht Schelling über die Probleme von Logik und Dialektik und spielt dabei in einer durchaus sichtbaren Weise auf die im Entstehen begriffene dialektische Logik von Hegel an. Wie wenig er aber von deren Wesen verstanden hat, ersehen wir aus seinen nachfolgenden Erörterungen. Wir haben früher schon die Be-

[1] Fichte an Schelling, 31. Mai 1801, a. a. O., Bd. II, S. 327.

stimmungen Schellings über die Dialektik zitiert, wonach sie eine nicht erlernbare, d. h. nur für den philosophisch „Eingeweihten", nur für das Genie zugängliche Seite hat. „Eine solche existiert noch nicht. Sollte sie eine reine Darstellung der Formen der Endlichkeit in ihrer Beziehung aufs Absolute sein, so müßte sie wissenschaftlicher Skeptizismus sein: dafür kann auch Kants transzendentale Logik nicht gehalten werden."

Hier ist sehr deutlich zu sehen, wie Schelling die Rolle und Bedeutung der von Hegel offenbar schon damals geplanten Logik sich vorgestellt hat: als eine dialektische Auflösung aller endlichen Begriffe, durch welche Auflösung die rationale Erkenntnis sich selbst aufhebt und dadurch den Sprung zum unmittelbaren Wissen, zur „intellektuellen Anschauung" als notwendig begründet. Die Erinnerung an Kants transzendentale Dialektik ist in diesem Zusammenhang sicher keine zufällige. Die transzendentale Dialektik Kants löst nämlich in ihren Antinomien jede absolute Erkenntnis der Prinzipien der Erscheinungswelt ins Nichts auf, begründet philosophisch die Vollendung der Unerkennbarkeit der Dinge an sich – um den Weg zum Ergreifen des Absoluten durch die „praktische Vernunft", durch den „Glauben" frei zu machen. Schelling lehnt diese Lösung von Kant als eine Halbheit, als etwas Unvollständiges ab.

Es ist aber charakteristisch, daß das Schema dieser Lösung doch auch ihm selbst hier vorschwebt. Denn er sieht in der Aufgabe der dialektischen Logik die Begründung eines „wissenschaftlichen Skeptizismus", also eine Wiederholung der Kantschen Antinomik auf einer philosophisch höheren Stufe. Der neuen Lage der Philosophie entsprechend, soll dieser „wissenschaftliche Skeptizismus" nicht einen subjektiven Glauben, sondern eine objektive Anschauung des Absoluten vorbereiten. Aber das Zerfallen der erkennbaren Welt und damit der Methode der Erkenntnis behält das Schema des Kantschen Dualismus, wenn auch in modifizierter Form, bei: dort waren die Glieder dieser Dualität die Erkenntnis der Erscheinungswelt und der subjektive Glaube an das Absolute, hier bestehen sie in der Selbstauflösung der verstandesmäßigen Erkenntnis und im überrationalen Selbstanschauen des identischen Subjekts-Objekts. Die Sphäre dieser Anschauung ist für Schelling hoch über jedwede Kategorie des Verstandes gerückt – wie wäre eine Logik für ihn möglich gewesen, eine Logik, die auf die letzten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis geht? Die Aufhebung der Widersprüche, die neue Lehre von den Widersprüchen ist also für Schelling nicht der Kern der neuen Philosophie selbst, sondern nur eine „propädeutische" Einleitung zu ihr. (Man sieht hier, welche weittragenden Konsequenzen Schellings Stellungnahme zu den Kategorien der Reflexion gehabt hat.) Aus dieser Anschauung folgt notwendig, daß es für Schelling neben dieser skeptischen Dialektik für philosophische Genies

wiederum nur die alte formale Logik gibt. Diese ist eine rein empirische Wissenschaft, jene – ebenso wie bei Fichte – nur ein Teil der allgemeinen „Transzendentalphilosophie“[1].

Aus diesen wenigen Äußerungen der wichtigen Vorläufer Hegels ist klar ersichtlich, daß diese von den wirklichen spezifischen Problemen der dialektischen Logik nichts gesehen und nichts verstanden haben. Daß gerade die Inhaltlichkeit der abstraktesten Kategorien die Möglichkeit dazu ergibt, diese in ihrer Bewegung, in ihrem bewegten Zusammenhang darzustellen; daß dementsprechend die „Inhaltslosigkeit“ der formalen Logik ebenso nur einen Grenzfall dieser Inhaltlichkeit bildet, wie in der Wirklichkeit die Ruhe bloß ein Grenzfall der Bewegung ist; daß also deshalb sämtliche Probleme der objektiven Wirklichkeit und der subjektiven Erkenntnis des Menschen den Gegenstand dieser dialektischen Logik bilden; daß erst in ihr und durch sie jene Probleme zu einer wissenschaftlich-philosophischen Lösung gelangen können, die der klassische Idealismus in Deutschland in seinem Bestreben, über das metaphysische Denken hinauszukommen, aufgeworfen hat: diese Erkenntnis ist das alleinige Eigentum Hegels. Vor ihm wurde diese Frage nicht einmal als Frage bewußt aufgeworfen.

Es wäre reizvoll und interessant, die Entwicklung dieser Gedanken Hegels, ihr allmähliches Bewußtwerden, ihr Sich-Verdichten zu einem Programm der Lösung aller Fragen der Philosophie zu verfolgen. Ohne Zweifel sind schon in der ersten Jenaer Zeit sehr starke Ansätze zu einer solchen Fragestellung vorhanden, vor allem in den Habilitationsthesen und in bestimmten Teilen der „Jenenser Logik“. Aber der polemische Charakter der ersten Jenaer Schriften Hegels, sein leidenschaftliches Interesse, alle Gebiete des menschlichen Wissens für sich zu erobern (die ersten Jenaer Jahre sind die Zeit, in der Hegel sich wirkliche Erkenntnisse über die Naturwissenschaften erarbeitet), verhindert ihn daran, diese seine programmatischen Anschauungen in einer systematischen Form darzustellen. Erst die Vorbereitungen zu diesem System der Philosophie bedeuten die vollständige Klärung dieser zentralen Aufgabe der Philosophie für Hegel. In der „Phänomenologie“ ist nun dieses Programm in voller Deutlichkeit ausgesprochen, auch die Bedeutung der „Phänomenologie“ als Einleitung zur Philosophie, ihre Beziehung zur dialektischen Logik.

Wir beschränken uns hier darauf, diese Darstellung des Programms Hegels für die Logik in der „Phänomenologie“ selbst kurz zu zeigen. In der Vorrede zur „Phänomenologie“ bezeichnet Hegel die Logik als identisch mit der spekulativen Philosophie[2]. Dieser Ausspruch erhält nun in der Vorrede eine sehr deutliche und wesentliche Konkretisierung. Hegel

[1] Werke, a. a. O., Bd. V, S. 269f.
[2] Werke, Bd. II, S. 29.

sagt über die Philosophie und ihre Methode: „Die Philosophie dagegen betrachtet nicht *unwesentliche* Bestimmung, sondern sie, insofern sie wesentliche ist; nicht das Abstrakte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das *Wirkliche*, Sichselbstsetzende und Insichlebende, das Dasein in seinem Begriffe. Es ist der Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und die ganze Bewegung macht . . . seine Wahrheit aus . . . Von der *Methode* dieser Bewegung oder der Wissenschaft könnte es nötig scheinen, voraus das Mehrere anzugeben. Ihr Begriff liegt aber schon in dem Gesagten, und ihre eigentliche Darstellung gehört der Logik an oder ist vielmehr diese selbst. Denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen, in seiner reinen Wesenheit aufgestellt."[1]

Hier ist das Wesen der Logik als der eigentlichen Philosophie, in der die Methode ihres ganzen Aufbaus und die Beziehung aller ihrer inhaltlichen Kategorien in ihrer prozessierenden Bewegung dargestellt ist, schon ganz klar ausgesprochen. Die Logik als die eigentliche Philosophie ist zugleich die Voraussetzung und die notwendige Fortsetzung und die Vollendung der „Phänomenologie des Geistes", der Einleitung zu ihr. Hegel bestimmt aber an einer weiteren Stelle der Vorrede diese Beziehung und die Methode der Logik, ihre Beziehung zur Inhaltlichkeit ihrer Gegenstände noch konkreter. Er sagt: „So ist also die *Verständigkeit* ein Werden, und als dies Werden ist sie die *Vernünftigkeit*. In dieser Natur dessen, was ist, in seinem *Sein* sein *Begriff* zu sein, besteht überhaupt die *logische Notwendigkeit*; sie allein ist das Vernünftige und der Rhythmus des organischen Ganzen, sie ist eben so sehr *Wissen* des Inhalts, als der Inhalt *Begriff* und *Wesen* ist, – oder sie allein ist das *Spekulative* . . . Diese Natur der wissenschaftlichen Methode, teils von dem Inhalte ungetrennt zu sein, teils sich durch sich selbst ihren Rhythmus zu bestimmen, hat, wie schon erinnert, in der spekulativen Philosophie ihre eigentliche Darstellung."[2]

Die „Phänomenologie des Geistes" ist als Einleitung in diese spekulative Philosophie entworfen, deren Wesen, wie wir nunmehr ganz klar sehen, mit der dialektischen Logik identisch ist. Freilich ist die „Phänomenologie" eine Einleitung besonderer Art. Über ihren methodologischen Charakter werden wir im folgenden noch ausführlich sprechen; der Grundgedanke ihrer Methodologie ist aber schon aus dem bisher Dargelegten klargeworden: es soll in ihr jener Weg aufgezeigt werden, den das gewöhnliche Bewußtsein zu durchlaufen hat, wenn es sich zum philosophischen erheben soll. Wenn also bei Schelling der Zugang zur wirklichen Philosophie nur den „Auserwählten" offenstand und diese sich auf einmal durch den Akt der „intellektuellen Anschauung" mitten ins Zentrum der Erkenntnis des

[1] Ebd., S. 36f.
[2] Ebd., S. 45.

Absoluten gesetzt haben, ist dagegen bei Hegel nicht nur das Absolute selbst – also objektiv – ein Prozeß und sein Resultat, sondern auch das Erlangen der subjektiven menschlichen Vernunft, des Standpunkts, von welchem aus das Absolute adäquat erkannt werden kann, ist ebenfalls ein Prozeß und sein Resultat.

Wie diese Einleitung sich qualitativ von allen bisherigen Einleitungen zur Philosophie unterscheidet, so ist auch ihre inhaltliche Beziehung zur Philosophie selbst eine von den bisherigen radikal verschiedene. Die bisherigen Einleitungen sind entweder rein formal, und der eigentliche Inhalt wird erst in der Philosophie selbst gegeben, oder die Philosophie selbst hat, wie bei Schelling, eine radikal andere Inhaltlichkeit und Gegenständlichkeit als das ihr vorangegangene „profane" endliche Wissen.

Für Hegel dagegen ist die Philosophie immer und überall dieselbe: sie ist immer das Aussprechen der wesentlichen Inhaltlichkeit der Wirklichkeit in ihrer dialektischen Selbstbewegung. Darum muß auch die Einleitung in die Philosophie *genau dieselben* Inhalte umfassen wie die Philosophie selbst. Das Erklimmen jener Leiter zur Philosophie, die nach Hegels eigenen Worten dem Menschen in der „Phänomenologie" gereicht wird, bedeutet die gedankliche Bearbeitung der Inhalte der Wirklichkeit auf verschiedenen Stufen des sich immer höher erhebenden menschlichen Bewußtseins. Aber die Inhalte, wenn sie auch auf verschiedenen Stufen des Bewußtseins erscheinen und dementsprechend in ihrer gegenständlichen Erscheinungsform modifiziert sind, sind dieselben, mit denen die objektive Philosophie, die dialektische Logik sich zu befassen hat. Und noch mehr als dies: Die verschiedenen Bewußtseinsstufen, die zum Standpunkt der Philosophie führen, die sich in der „Phänomenologie" als „Gestalten des Bewußtseins" verkörpern, sind weder ihrem Wesen noch ihrer Reihenfolge nach etwas Zufälliges, etwas, was zu den objektiven Zusammenhängen der dialektischen Logik in einer bloß zufälligen Beziehung stehen würde. Sie haben als Verallgemeinerungen dieselben Inhalte wie die der Philosophie, nur ist ihre Stufenfolge, ihre Verknüpfung miteinander usw. eine andere als in der dialektischen Logik selbst. Da aber die Wirklichkeit, aus der sowohl die „Phänomenologie" wie die Logik entsprungen sind, dieselbe ist, müssen diese verschieden erscheinenden Inhalte einander notwendig, wenn auch in einer komplizierten, nicht gradlinigen, nicht schematischen Weise entsprechen. Der Weg zur Philosophie wird also bei Hegel innerhalb der Philosophie zurückgelegt.

Hegel drückt in den abschließenden Betrachtungen der „Phänomenologie" diesen Gedanken folgendermaßen aus: „Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält da-

gegen die Wissenschaft (die Logik, G. L.) diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit. Das Moment tritt nicht als diese Bewegung auf, aus dem Bewußtsein oder der Vorstellung in das Selbstbewußtsein und umgekehrt herüber und hinüber zu gehen, sondern seine reine von seiner Erscheinung im Bewußtsein befreite Gestalt, der reine Begriff und dessen Fortbewegung hängt allein an seiner reinen *Bestimmtheit*. Umgekehrt entspricht jedem abstrakten Momente der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt. (Das heißt der Phänomenologie, G. L.) Wie der daseiende Geist nicht reicher ist als sie, so ist er in seinem Inhalte auch nicht ärmer. Die reinen Begriffe der Wissenschaft in dieser Form von Gestalten des Bewußtseins zu erkennen, macht die Seite ihrer Realität aus, nach welcher ihr Wesen, der Begriff, der in ihr in seiner *einfachen* Vermittlung als *Denken* gesetzt ist, die Momente dieser Vermittlung auseinanderschlägt und nach dem innern Gegensatze sich darstellt."[1]

Wir haben aus alledem gesehen, wie die Methode der „Phänomenologie des Geistes" aus der Polemik Hegels gegen die Schellingsche Philosophie herauswächst, freilich in ihrer inhaltlichen und methodologischen Bedeutung weit über diese Kontroverse emporwächst und eine ganz selbständige Bedeutung gewinnt. Immerhin könnte man die polemischen Teile dieser abschließenden Schrift der Jenaer Periode Hegels als Gegenstück zu der Schrift, mit der er seine Jenaer Wirksamkeit eröffnet hat, die „Differenz des Schellingschen und Hegelschen Systems der Philosophie" nennen. Mit dieser Schrift ist der dramatische Differenzierungsprozeß des klassischen deutschen Idealismus abgeschlossen: die Periode der Hegelschen Philosophie hat angefangen.

Unsere bisherigen Betrachtungen haben die tiefe methodologische Originalität der „Phänomenologie des Geistes" klargemacht. Mit diesem Nachweis fallen alle philologischen Haarspaltereien der bürgerlichen Wissenschaft, die krampfhaft nach „Vorläufern" der „Phänomenologie des Geistes" sucht, in sich zusammen. Würde es sich nur um einen philologischen Sport von müßigen Gelehrten handeln, so würde es sich jetzt gar nicht mehr lohnen, auf diese Fragen überhaupt einzugehen. Aber diese ganze Philologie bildet nur einen Teil jener Bestrebungen, die vollständige Einheit der klassischen deutschen Philosophie glaubhaft zu machen, d. h. die Eigenart der Hegelschen Dialektik, durch welche sie zur Vorläuferin des dialektischen Materialismus geworden ist, zu verwischen, um Hegel teils auf das Niveau des Kantschen Agnostizismus, teils auf das des romantischen Irrationalismus herunter zu nivellieren. Diesen Tendenzen gegen-

[1] Ebd., S. 609f.

über hat die Betonung der methodologischen Originalität der „Phänomenologie des Geistes" eine gewisse historische Bedeutung.

Wir werden weiter unten in einer Anmerkung für jene Leser, die sich auch für die Details dieser Frage interessieren, kurz die wesentlichen Daten der sogenannten Vorläuferschaft zusammenstellen. Prinzipiell ist über diese Frage so viel zu sagen, daß der Gedanke der „Phänomenologie" selbstverständlicherweise in einem gewissen Sinne in der Luft lag. Die verschiedensten Motive, deren methodologische Vereinigung wir später in der „Phänomenologie" selbst beobachten werden, sind selbstverständlicherweise nicht von Hegel erklügelt worden, sondern waren sehr bestimmte Zeitprobleme.

Es ist aber eine Sache, daß Denker von denselben Zeitproblemen erfaßt sind, und eine andere, ob ihre verschiedenen Fragestellungen und Problemlösungen aufeinander einen bestimmenden Einfluß ausüben. Und nur das letztere ist das, was wir bestreiten. Der Gedanke der dialektischen Verknüpfung der Kategorien lag seit Kant auch in der Luft, und doch haben wir gesehen, daß erst Hegel das Problem der dialektischen Logik wissenschaftlich konkret gestellt hat.

Ebenso ist die Lage in bezug auf die Probleme der „Phänomenologie des Geistes". Sie hängen mit zwei Problemkomplexen zusammen. Einerseits hat die Dialektik der Verstandeskategorien, ihre wechselseitige Aufhebung bei Kant notwendig die Frage aufgeworfen, wie der Weg zu dieser Dialektik und von dieser Dialektik zu einer Erkenntnis des Absoluten führt. Und andererseits verknüpft sich mit dem ständigen Wachsen des historischen Sinnes, mit dem Wachsen der historischen Erkenntnis das Bedürfnis nach der Auffassung der Geschichte als eines einheitlichen Weges, der zur Gegenwart führt; insbesondere nach der Darlegung eines einheitlichen und notwendigen Entwicklungsweges des menschlichen Denkens, der Philosophie. (Winckelmann, Herder und Schiller sind in der Geschichte von Kunst und Literatur der Entwicklung der Geschichte der Philosophie prophetisch vorangegangen.) Das sind alles allgemeine Zeittendenzen, die als solche selbstverständlich auf die Entstehung der „Phänomenologie des Geistes" in den verschiedensten Formen einwirken mußten und auch eingewirkt haben. Das bedeutet aber auch hier nicht, daß die sehr episodischen, sehr fragmentarischen Lösungsversuche vor Hegel auf die *besondere* Fragestellung der „Phänomenologie" irgendwelchen wesentlichen Einfluß gehabt hätten, und insbesondere geht es nicht an, aus der Feststellung solcher — sehr angeblicher — Zusammenhänge und Verwandtschaften Folgerungen in der Richtung der modernen Behandlungsart der Geschichte dieser Periode der Philosophie zu ziehen.

Der neueste Versuch in dieser Richtung ist der von Hoffmeister[1], der

[1] Einleitung zur Realphilosophie, Bd. I, S. 91.

zwischen den „Epochen der Vernunft“ im „System des transzendentalen Idealismus“ von Schelling und der „Phänomenologie des Geistes“ eine Brücke schlagen möchte. Seine Argumentation hat nichts Überzeugendes. Formell nicht, weil Schelling die subjektive (phänomenologische) und objektive (logische) Seite des Problems ständig durcheinanderbringt, während das Wesen der Phänomenologie gerade in der konsequenten und methodologischen Herausarbeitung dieser subjektiven Seite besteht; und weil Schelling diesen Gedanken gar nicht konsequent durchführt, indem gerade dort, wo das Problem für Hegel anfängt, bei der Philosophie der Praxis, mit seinen „Epochen“ aufhört. Inhaltlich, weil alle jene Probleme der Beziehung zwischen menschlicher Praxis (Arbeit) und Entstehung des Bewußtseins bei Schelling vollständig fehlen. Selbstverständlich gibt es auch bei Kant Stellen, die in diese Richtung weisen. Die „Kritik der reinen Vernunft“ enthält am Schluß ein fragmentarisches Kapitel mit dem Titel „Geschichte der reinen Vernunft“.[1] In diesem Kapitel finden sich aber nur einzelne Bemerkungen zu einem Schema der Geschichte der Philosophie, wobei Kant gerade das Geschichtliche am allerwenigsten entwickelt und mehr auf die Herausarbeitung von bestimmten typischen Möglichkeiten der Stellungnahme zu den entscheidenden Fragen der Philosophie Gewicht legt. Kroner[2] will auf der anderen Seite eine Vorläuferschaft Fichtes entdecken. Fichte spricht nämlich an einer bestimmten Stelle[3] von einer „pragmatischen Geschichte“ des Geistes. Wenn man sich aber diese Stelle näher ansieht, so muß man sehen, daß es sich noch mehr wie bei dem früher behandelten Beispiel bei Schelling nur um einen Einfall handelt, aus dem nirgends wirkliche methodologische Konsequenzen gezogen worden sind. Daß solche Einfälle in denselben Zeitströmungen und Zeitproblemen ihre Wurzeln haben, wie die Phänomenologie selbst, ist unbestreitbar, hat aber mit einer Vorläuferschaft nichts zu tun. Ernster zu nehmen sind bestimmte Gedanken von Goethe und Schiller. Goethe spricht in einem Brief an Schiller (24. 1. 1798) davon, daß ihn die Beschäftigung mit der Geschichte der Farbenlehre zu wichtigen neuen Gedanken gebracht hat: „Wenn man die Reihe von geistigen Begebenheiten, woraus doch eigentlich die Geschichte der Wissenschaften besteht, so vor Augen sieht, so lacht man nicht mehr über den Einfall, eine Geschichte a priori zu schreiben: denn es entwickelt sich wirklich alles aus den vor- und rückschreitenden Eigenschaften des menschlichen Geistes, aus der strebenden und sich selbst wieder retardierenden Natur.“ Bei der auch sonstigen tiefen Verwandtschaft der gedanklichen Tendenzen von Goethe und Hegel ist auch eine solche Begeg-

[1] A. a. O., S. 641 ff.
[2] A. a. O., Bd. I, S. 147 und 372 f.
[3] Werke, a. a. O., Bd. III, S. 415.

nung auf halbem Wege sicherlich interessant. Noch wesentlicher sind bestimmte Gedanken, die Schiller in seinen „Philosophischen Briefen" ausgesprochen hat. Denn hier ist der einzige Fall, wo ein solcher Vorläufer von Hegel selbst in bestimmtem Sinne als solcher anerkannt wurde. Schillers Schrift enthält nämlich in seinem letzten Teile einige philosophische Gedichte, und aus einem dieser Gedichte hat Hegel den frei zitierten Abschluß seines Werks entnommen: „Aus dem Kelche dieses Geisterreiches / schäumt ihm seine Unendlichkeit." Aber auch die in den „Philosophischen Briefen" auftauchenden einzelnen Gedanken, die eine gewisse Verwandtschaft mit Hegel zeigen, sind wirklich interessant bloß vom Standpunkt von Schillers Entwicklung, von seinem ernsten und oft erfolgreichen Bestreben, über die Schranken des Kantschen subjektiven Idealismus hinauszukommen; als „Vorgeschichte" der „Phänomenologie" tragen sie sehr wenig zu ihrem besseren Verständnis bei.

II

Die politische Gesinnung und die Geschichtsauffassung Hegels in der Periode der „Phänomenologie des Geistes"

Wir haben gesehen, daß die philosophische Zentralfrage der späteren Hegelschen Philosophie in der „Phänomenologie" fertig vorgearbeitet als klar ausgesprochenes Programm des nächsten Schrittes von Hegels Tätigkeit vor uns steht. Mit der „Phänomenologie" ist die Vorbereitungsperiode des Hegelschen Systems abgeschlossen, die welthistorisch bedeutsame Persönlichkeit Hegels steht bereits in diesem Werk fertig vor uns. Trotzdem wäre es keineswegs richtig, den Hegel der „Phänomenologie" ohne Vorbehalt mit dem des späteren Systems zu identifizieren. Es gehen inzwischen große Veränderungen in der Welt vor sich, auf die Hegel mit dem ganzen Zentrum seines Wesens leidenschaftlich reagiert, und die deshalb notwendigerweise tiefgehende Spuren in seiner Philosophie hinterlassen mußten. Die Untersuchung dieser Veränderungen, insbesondere soweit diese den Aufbau der ganzen Hegelschen Philosophie betreffen, was den Umbau wichtiger Kategorien mit sich bringt, ist nicht die Aufgabe dieser Arbeit. Wir werden im folgenden auf einige dieser Probleme eingehen, jedoch nur, um bestimmte Wesenszüge der „Phänomenologie" selbst plastischer, als es sonst möglich wäre, herausarbeiten zu können.

Andererseits muß aber auch gesagt werden, daß es falsch ist, zwischen dem Hegel der „Phänomenologie" und seiner späteren Entwicklung einen Abgrund aufzureißen. Die Tatsache, daß in der „Enzyklopädie" das Kapitel „Phänomenologie" eine viel beschränktere Bedeutung hat als das von uns jetzt zu besprechende Werk in dem in Jena entworfenen System der Philo-

sophie, bietet dafür noch lange nicht eine genügende Handhabe. Um so weniger, als uns bekannt ist, daß Hegel noch in den letzten Jahren seines Lebens eine neue Auflage der „Phänomenologie des Geistes" vorbereitet hat; eine ganz genaue Kenntnis seiner späteren Stellung zu ihr könnten wir allerdings nur haben, wenn diese Neuauflage wirklich zustande gekommen wäre und wir die Veränderungen Hegels mit der Originalausgabe vergleichen könnten. Das ist leider nicht der Fall. Unsere Kenntnis von Hegels Entwicklung reicht aber dazu aus, um zu sehen, daß auch für diese Entwicklung die Hegelsche Auffassung der dialektischen Einheit als „Identität der Identität und Nichtidentität" gilt. Wie sich diese Entwicklung im einzelnen verhält, wie ihre einzelnen Etappen mit den großen Zeitereignissen zusammenhängen, muß die marxistische Forschung entscheiden, nachdem sie das ganze darüber vorhandene Material durchgearbeitet hat.

Für die bürgerlichen Hegelforscher stellt die „Phänomenologie" etwas sehr Unangenehmes, sogar Unheimliches dar. Ihr spezifischer Charakter soll durch verschiedene „geistreiche" Hypothesen aus der Welt geschafft werden. Wir wollen unsere Leser nicht mit der Auseinandersetzung mit allen diesen rein aus der Luft gegriffenen Theorien behelligen, wir wollen bloß als besonders prägnantes, abschreckendes Beispiel solcher „Theorien" die neueste Auffassung des bekannten Hegelforschers Th. Haering über die Entstehung der „Phänomenologie" kurz anführen. Nach Haerings Auffassung ist die „Phänomenologie" einfach eine Improvisation. „Die Vermutung liegt schon von hier aus nahe, daß ihm erst *nach* dem Verlagsabschluß und vielleicht sogar erst nach Ablieferung eines ersten Manuskriptteils der Gedanke gekommen sei, die Einleitung ausführlich zu gestalten." Und da Haering aus Briefen Hegels wirklich nachweisen kann, daß in der Ablieferung der Manuskripte zum Druck Stockungen eingetreten sind, kommt er zu der „geistreichen" Hypothese, daß die zweite Hälfte der „Phänomenologie" rasch und improvisiert aus früheren Manuskripten, aus Aufzeichnungen zu Vorlesungen zusammengestoppelt wurde. Aus dieser Entstehungsgeschichte zieht Haering die Folgerung, daß die „Phänomenologie" in Hegels Entwicklung „nur etwas Vorläufiges" sei. Ihr Wesen besteht nur darin, „eine Wesensschau des Geistes . . . in einem fast Husserlschen Sinne" zu sein[1].

Die Ursachen, die den Faschisten Haering zu einer solchen Herabsetzung der Bedeutung der „Phänomenologie" geführt haben, sind nicht allzu schwer aufzudecken. Der alte, nationalliberale Hegelbiograph Haym hat sie ganz klar, wenn auch ohne jedes Verständnis für die hier vorhandenen Probleme ausgesprochen. Seine Würdigung der „Phänomenologie" endet

[1] Haering: Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes. In: Verhandlungen des dritten Hegelkongresses (1933), Haarlem-Tübingen 1934, S. 126, 130 und 137.

mit einer entrüsteten Schimpfkanonade über das unpatriotische Verhalten Hegels zur Zeit der Katastrophe des alten Preußen, zur Zeit der Schlacht von Jena (1806), nach welcher Hegel den Sieg Napoleons über die altpreußische Armee als einen Sieg der Zivilisation über die feudale Barbarei gefeiert hat. Freilich die Konsequenzen, die Haym daraus zieht, beschränken sich nicht allein auf die „Phänomenologie", sondern beziehen sich auf das ganze Denken Hegels. Er stellt einen vom Leben abgewandten, das Leben vergewaltigenden „ästhetischen" Zug bei Hegel fest und feiert ihm gegenüber den Patriotismus Fichtes: „Zur Seite warf er die staubige Metaphysik und seine männliche Rede wurde zum Weckruf des eingeschlummerten Nationalgefühls."[1] Daß dieser „Aufschwung" Fichtes das Ende seiner Laufbahn als wirklicher Philosoph von europäischer Bedeutung gewesen ist, daß er an den unlösbaren Widersprüchen des damaligen Deutschland als Philosoph tragisch zugrunde gegangen ist, interessiert Haym nicht im geringsten. Ist doch seine Hegelbiographie in jener Umschwungsperiode der deutschen Bourgeoisie entstanden, als diese sich immer entschiedener dahin wandte, ihre alten freiheitlichen Traditionen gänzlich zu liquidieren, den Gedanken der „Freiheit" dem der „Einheit" bedingungslos unterzuordnen, mit einem Wort: vor der „Bonapartistischen Monarchie" (Engels) der Hohenzollern unter Bismarcks Führung zu kapitulieren[2].

Die wirklichen gesellschaftlichen Gründe der sehr komplizierten Lage Deutschlands zur Zeit der Schlacht von Jena hat der bedeutende deutsche Marxist Franz Mehring am besten aufgedeckt. Er vergleicht in einer geistreichen Weise die Schlacht von Jena mit dem Pariser Sturm auf die Bastille und führt richtig aus, daß diese verschiedenen Formen des Zusammenbruches der feudalabsolutistischen Monarchie in Deutschland und Frankreich sehr weittragende Konsequenzen mit sich gebracht haben[3]. Insbesondere entstehen daraus jene Widersprüche der jetzt einsetzenden Periode, über die wir bereits ausführlich gesprochen haben, nämlich daß die Entwicklung zur Liquidation der feudalen Überreste in Deutschland und die zur nationalen Vereinigung, zur Befreiung Deutschlands von der französischen Fremdherrschaft, getrennte Wege gegangen sind. Auf diesem historischen Scheideweg haben sich die Romantiker auf die Seite der nationalen Befreiung unter preußisch-österreichischer Führung gestellt, und indem diese, insbesondere nach dem Sieg, nach dem Sturz Napoleons immer reaktionärere Wege ging, verfielen die meisten von ihnen dem finstersten

[1] Haym: a. a. O., S. 258ff.

[2] Eine ausführliche Darstellung dieser Entwicklung der deutschen Bourgeoisie und ihrer ideologischen Konsequenzen habe ich in meinem Aufsatz: Karl Marx und F. Th. Vischer gegeben. Beiträge zur Geschichte der Ästhetik, Aufbau-Verlag, Berlin 1954.

[3] Mehring: Gesammelte Schriften und Aufsätze, Berlin 1930, Bd. III, S. 374ff.

Obskurantismus. (An der Unlösbarkeit der hier entstehenden Widersprüche ist Fichte als Philosoph zugrunde gegangen.) Die bedeutendsten Deutschen dieser Periode, Goethe und Hegel, sind Anhänger Napoleons geworden, haben von ihm die Zerstörung der feudalen Überreste in Deutschland erhofft und haben sich dadurch von den Stimmungen der großen Massen des Volkes, insbesondere Norddeutschlands isoliert.

Die Verehrung Goethes und Hegels für Napoleon ist eine zu bekannte und mit zuviel Material belegte Tatsache, als daß selbst die nationalistische deutsche Geschichtsschreibung sie vollständig verleugnen könnte. Trotzdem versuchte man auch hier die Spuren zu verwischen, indem man aus dieser Verehrung Napoleons einen abstrakten Kultus des Genies überhaupt machte. (So verfuhr insbesondere die Goetheliteratur der imperialistischen Zeit von Nietzsche bis Gundolf.) Uns interessiert hier der konkrete politische Inhalt der Stellung Hegels zu Napoleon. Und dieser kommt – aus Gründen, die bei den damaligen deutschen Machtverhältnissen keiner weiteren Erörterung bedürfen – weniger in seinen Werken als in seinen Privatbriefen zum Ausdruck. Ja, man kann sogar beobachten, daß Hegel über diese Frage fast ausschließlich zu seinem bewährten Freund, dem Philosophen Niethammer, offen spricht.

In diesen Briefen tritt aber die politische Linie Hegels ganz unzweideutig hervor. Wir führen im folgenden nur einige wichtige Äußerungen an, aus denen jedoch dem Leser vollständig klar wird, daß Hegel an Napoleon keineswegs irgendein abstraktes Genie bewundert hat – so etwas lag ihm überhaupt, wie wir dies aus seiner Auffassung der Rolle der großen Männer in der Geschichte genau wissen, ganz fern –, sondern den Vollstrecker des Erbes der Französischen Revolution in Deutschland, mit einem Wort: daß Hegel in dieser ganzen Periode, bis zum Sturz Napoleons, ja darüber hinaus, *überzeugter Anhänger der Rheinbundpolitik* gewesen ist.

Der Brief an Niethammer, in welchem er seine unmittelbaren Eindrücke nach der Schlacht von Jena beschreibt, ist allgemein bekannt. Wir führen ihn hier nur darum an, weil die anderen Briefe aus der Zeit nach der Vollendung der „Phänomenologie" stammen und wir zeigen wollen, daß bei Hegel von seiner Bejahung des Staatsstreichs am 18. Brumaire im Aufsatz über Naturrecht eine gerade politische Linie bis zum Sturz Napoleons führt, daß also die politische Stimmung und die Auffassung der Gegenwart in der „Phänomenologie" selbst einen organischen Bestandteil dieser Entwicklung Hegels bilden. Er schreibt am 13. Oktober 1806: „Den Kaiser – diese Weltseele – sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; – es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht ... Den Preußen ... war freilich kein besseres Prognostikon zu stellen, – aber von Donnerstag bis Montag

sind solche Fortschritte nur diesem außerordentlichen Manne möglich, den es nicht möglich ist, nicht zu bewundern."[1]

In den späteren Briefen kommt nun der konkrete politische Inhalt noch viel klarer zum Ausdruck. Hegel schreibt am 29. August 1807 an Niethammer: „Die deutschen Staatsrechtslehrer unterlassen nicht eine Menge Schriften über den Begriff der Souveränität und den Sinn der Bundesakte zu schreiben. Der große Staatsrechtslehrer sitzt in Paris." Darauf kommt Hegel auf Konflikte zwischen Fürsten und Ständen in einzelnen Rheinbundstaaten zu sprechen und fährt fort: „Bei Aufhebung derselben in Württemberg hat Napoleon im Grimme zum württembergischen Minister gesagt: ich habe Ihren Herrn zu einem Souverän, nicht zu einem Despoten gemacht. Die deutschen Fürsten haben den Begriff einer freien Monarchie noch nicht gefaßt, noch seine Realisierung versucht – Napoleon wird dies alles zu organisieren haben. – Manches wird da noch anders werden als man sich einbildete."[2] Und in demselben Geiste schreibt er am 13. Oktober 1807: „Immer scheint die letzte Entscheidung von Paris noch nicht ausgegangen zu sein, welche wie aus manchen Umständen zu vermuten, nicht nur äußerliche Länderzuteilungen betreffen, sondern, zum Heil der Völker, auch auf die innere Organisation Einfluß haben wird."[3] Und in ähnlichem Geiste über die Einführung des „Code Napoléon" in Deutschland am 11. Februar 1808: „Die Wichtigkeit des Codes kommt aber noch zu keinem Vergleich mit der Wichtigkeit der Hoffnung, die man daraus schöpfen könnte, daß auch die ferneren Teile der französischen oder westfälischen Konstitution eingeführt würden. – Freiwillig gehts schwerlich; aus eigener Einsicht, – denn wo ist diese vorhanden? – auch nicht; wenn's jedoch nur des Himmels, d. h. des französischen Kaisers Wille ist, daß es geht, und die zeitherigen, charakteristischen *Modalitäten der Zentralisation* und Organisation verschwinden, in welchem keine Gerechtigkeit, keine Popularität ist, sondern die Willkür und Klügelei des Einzelnen."[4]

Es ist aus alledem klar ersichtlich, daß Hegel in diesen Jahren nicht nur ein Anhänger der Rheinbundpolitik gewesen ist, sondern in jeder einzelnen Frage die fortschrittliche Lösung von Napoleon, von seinem energischen Druck auf die deutschen Fürsten erwartet hat. Nur in der Frage der vollständigen Zentralisation der Verwaltung ist er, wie man sieht, mit Napoleon nicht einverstanden. Es geht aber aus den Briefen klar hervor, daß er auch hierin etwas gesehen hat, was sich durch eine eigene Entwicklung des napoleonischen Systems verbessern ließe. Es läßt sich also auch aus dieser

[1] Briefe von und an Hegel, Leipzig 1887, S. 68.
[2] Ebd., S. 130.
[3] Ebd., S. 135.
[4] Ebd., S. 158f.

Kritik an einem Detail keine Opposition Hegels dem napoleonischen Regime gegenüber konstruieren.

Dieser Auffassung entspricht es durchaus, daß Hegel dem deutschen Befreiungskrieg gegen Napoleon sehr skeptisch gegenüberstand und bis zum letzten Augenblick den Sieg des Kaisers erhofft und erwartet hat. Den Sturz Napoleons sieht Hegel nur als ein tragisches Weltereignis an, und seine Briefe sind voll bitterer Kritik über die Mittelmäßigkeit, die nun triumphiert hat. Noch lange Zeit danach kann sich Hegel mit diesem Zustand nicht befreunden und hofft immer wieder, daß der Weltgeist doch einen gewaltigen Schritt tun und die triumphierenden Flöhe und Wanzen zum Teufel jagen wird. Erst sehr allmählich tritt dann seine „Versöhnung" mit dem existierenden Zustand Deutschlands ein, eine Entwicklung, deren einzelne Etappen darzustellen außerhalb des Rahmens dieser Arbeit liegt[1].

Wir haben diese Stimmungen Hegels darum ausführlich dargestellt, weil sie zu sehr wichtigen Problemen der „Phänomenologie" eine enge Beziehung haben: vor allem zur geschichtlichen Beurteilung der Gegenwart selbst und daraus folgend zur Wesensart der Philosophie in einer so aufgefaßten Gegenwart. Kurz gesagt ist der Standpunkt Hegels der, daß nach der großen Weltkrise der Französischen Revolution im napoleonischen Regime ein neues Weltalter im Entstehen begriffen sei. Und seine Philosophie soll nun ihr gedanklicher Ausdruck sein. Die spezifische Bewertung, die Hegel jetzt seinem eigenen System der Philosophie gibt, ist also die, daß sie den *Anfang* einer *neuen* Weltperiode philosophisch zusammenfaßt.

Rosenkranz veröffentlicht die Schlußworte der Vorlesungen Hegels im Herbst 1806, mit denen er seine Lektionen über die Phänomenologie beendet hat: „Dies, meine Herren, ist die spekulative Philosophie, so weit ich in der Ausbildung derselben gekommen. Betrachten Sie es als einen Anfang des Philosophierens, das Sie weiter fortführen. Wir stehen in einer wichtigen Zeitepoche, einer Gärung, wo der Geist einen Ruck getan, über seine vorige Gestalt hinausgekommen ist und eine neue gewinnt. Die ganze Masse der bisherigen Vorstellungen, Begriffe, die Bande der Welt sind auf-

[1] Über die Einstellung Hegels nach dem Sturz Napoleons vergleiche insbesondere den Brief an Niethammer vom 29. April 1814. Ebd., S. 371f Den Zorn und die Verachtung Hegels gegen die Mittelmaßigkeit der herrschenden Schichten der Restaurationsperiode darf man auch nicht im romantischen Sinne des Gegensatzes zwischen einsamem Genie und allgemeiner menschlicher Mittelmäßigkeit auslegen. Man kann diese Kritik der Restaurationsperiode auch bei den bedeutenden realistischen Schriftstellern Frankreichs, bei Balzac und insbesondere bei Stendhal finden. Außerdem kommt der politische Sinn dieser Verachtung in den Briefen Hegels ganz klar zum Ausdruck. So spottet er in dem von uns jetzt angeführten Brief über die Leute, die die „gute alte Zeit" wieder zurückhoffen, und konkretisiert dies in bezug auf die Stimmungen in Nürnberg, wo er damals gelebt hat und wo man die Herstellung der alten „Selbstständigkeit" und „Reichsunmittelbarkeit" der Stadt Nurnberg von der Restauration erhofft hat.

gelöst und fallen wie ein Traumbild in sich zusammen. Es bereitet sich ein neuer Hervorgang des Geistes. Die Philosophie hat vornehmlich seine Erscheinung zu begrüßen und ihn anzuerkennen, während Andere, ihn unmächtig ihm widerstehend, am Vergangenen kleben und die Meisten bewußtlos die Massen seines Erscheinens ausmachen. Die Philosophie hat, ihn als das Ewige erkennend, ihm seine Ehre zu erzeigen."[1]

Diese Auffassung kommt nun in den programmatischen Darlegungen der Vorrede zur „Phänomenologie" noch deutlicher zum Ausdruck. Hegel verknüpft hier mit diesem Gedanken die Notwendigkeit, daß die Philosophie, die diese neue Gestalt des Geistes gedanklich ausspricht, vorerst eine abstrakte Form haben muß; denn das Neue hat sich in der Wirklichkeit, im geschichtlichen Leben selbst noch nicht entfaltet, es hat sich noch nicht in eine reiche Vielheit von verschiedenartigen Momenten zerlegt. Dieser Zusammenhang zwischen Zeit und Philosophie ist die dauernde Grundlage der Hegelschen Auffassung der Entwicklung des menschlichen Gedankens. Aber eben darum ist es sehr wichtig, konkret zu sehen, daß er zur Zeit der Abfassung der „Phänomenologie" seine Philosophie als die gedankliche Form einer *neugeborenen* Gestalt der Weltgeschichte auffaßt, während, wie wir gleich sehen werden, seine Auffassung über die Beziehung seiner Philosophie zur Entwicklung der Weltgeschichte – bei Beibehaltung derselben Prinzipien über die Beziehung von Weltgeschichte und Philosophie überhaupt, – später eine vollständig andere geworden ist. Die große Wichtigkeit dieser Frage für die philosophische Entwicklung Hegels macht es notwendig, diese seine Ausführungen mit allen Details zu zitieren:

„Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht – ein qualitativer Sprung – und jetzt das Kind geboren ist, so reift der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorhergehenden *Welt* nach dem anderen auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinn wie die Langweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daß etwas anderes im Anzuge ist. Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Auffang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt. – Allein eine

[1] Rosenkranz: S. 214f.

vollkommene Wirklichkeit hat dies Neue so wenig als das neugeborene Kind; und dies ist wesentlich nicht außer acht zu lassen. Das erste Auftreten ist erst seine Unmittelbarkeit oder sein Begriff. So wenig ein Gebäude fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden: so wenig ist der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst. Wo wir eine Eiche in der Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Äste und Massen ihrer Belaubung zu sehen wünschen, sind wir nicht zufrieden, wenn uns an dieser Stelle eine Eichel gezeigt wird. So ist die Wissenschaft, die Krone einer Welt des Geistes, nicht in ihrem Anfange vollendet. Der Anfang des neuen Geistes ist das Produkt einer weitläufigen Umwälzung von mannigfaltigen Bildungsformen, der Preis eines vielfach verschlungenen Weges und ebenso vielfacher Anstrengung und Bemühung. Er ist das aus der Sukzession wie aus seiner Ausdehnung in sich zurückgegangene Ganze, der gewordene *einfache Begriff* desselben. Die Wirklichkeit dieses einfachen Ganzen besteht aber darin, daß jene zu Momenten gewordenen Gestaltungen sich wieder von neuem, aber in ihrem neuen Elemente, in dem gewordenen Sinne entwickeln und Gestaltung geben. — Indem einerseits die erste Erscheinung der neuen Welt nur erst das in seine *Einfachheit* verhüllte Ganze oder sein allgemeiner Grund ist, so ist dem Bewußtsein dagegen der Reichtum des vorhergehenden Daseins noch in der Erinnerung gegenwärtig. Es vermißt an der neu erscheinenden Gestalt die Ausbreitung und Besonderung des Inhaltes; noch mehr aber vermißt es die Ausbildung der Form, wodurch die Unterschiede mit Sicherheit bestimmt und in ihre festen Verhältnisse geordnet werden. Ohne diese Ausbildung entbehrt die Wissenschaft der allgemeinen *Verständlichkeit*, und hat den Schein, ein esoterisches Besitztum einiger Einzelnen zu sein; ... erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich und fähig, gelernt und das Eigentum aller zu sein."[1]

Wir wiederholen: es ist hier unmöglich, die spätere Entwicklung Hegels auch nur andeutungsweise darzustellen. Es genügt aber für unsere Zwecke vollständig, wenn wir die sehr klaren und plastischen Äußerungen Hegels, die er in der Einleitung zur „Rechtsphilosophie" (1820) über die Beziehung der Philosophie zur Zeit ausgesprochen hat, dieser Vorrede zur „Phänomenologie" gegenüberstellen. Während Hegel die „Phänomenologie" als einen Wegweiser in eine *vollkommen neue* Welt aufgefaßt hat, gibt er später — von derselben allgemeinen methodologischen Grundlage aus — ein *ganz*

[1] Werke, Bd. II, S. 10f. Man sieht, wie hier bei Hegel alle Probleme der „Phänomenologie" um die historische Tatsache zentriert sind, daß es sich um das Aussprechen des philosophischen Sinnes einer ganz neuen Weltepoche handelt. Sogar der esoterische Charakter der Philosophie, den er gerade durch die „Phänomenologie" bei Schelling überwinden will, erscheint als ein notwendiges Produkt dieser Weltlage. Diese historische Erklärung der Schellingschen Philosophie mildert selbstverständlich nicht die Schärfe des Kampfes von Hegel gegen sie.

entgegengesetztes Bild der Beziehung seiner Philosophie zur Gegenwart: „Um noch über das *Belehren* wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug."[1]

Die außerordentlich plastische Weise, mit der Hegel in beiden Fällen seine Gedanken ausdrückt, zeigt diesen Kontrast mit großer Schärfe: Morgenröte dort, Abenddämmerung hier; *Anfang* einer neuen Weltepoche dort, *Abschluß* einer Periode der Menschheitsentwicklung hier. Da bei Hegel in seiner Philosophie keine Stimmungen existieren, werden wir sehen, daß wir es beide Male mit einer grundlegend verschiedenen geschichtsphilosophischen Ansicht über die Entwicklung der Neuzeit, über die historische Stellung der Gegenwart zu tun haben.

Diese neue Periodisierung der modernen Zeit läßt sich sehr einfach aussprechen und belegen. Die allgemeine geschichtsphilosophische Konzeption hat sich seit der Jenaer Zeit nicht mehr wesentlich verändert. Die Charakterisierung der Antike, sowohl Griechenlands wie Roms, ist die gleiche geblieben wie in Jena. Daß die Darstellung des Altertums durch breite Studien über die orientalische Welt erweitert und bereichert wurde, bedeutet keine methodologische Wendung. Anfänge dieser Entwicklung konnten wir bereits in Frankfurt beobachten, und wir werden sehen, daß schon in der „Phänomenologie" den orientalischen Religionen ein großes Kapitel gewidmet ist. Ebenso bleibt unverändert, daß Hegel die mittelalterliche Geschichte außerordentlich kursorisch behandelt. Sie erhält eine etwas gesteigerte Bedeutung nur in der Ästhetik und in der Religionsphilosophie; dort jedoch ist eine starke Tendenz vorhanden, die wirklichen welthistorischen Werte der Kunst als Ergebnisse der Renaissance, der Überwindung des Mittelalters im eigentlichen Sinne aufzufassen. Die Periodisierung der Ästhetik mit der starken Betonung der „romantischen" Kunstepoche bedeutet also auch keine Konzession an die Verherrlichung des Mittelalters durch die Romantiker.

Die einzige wirklich einschneidende Veränderung, die wir in der Geschichtsphilosophie des späteren Hegel im Gegensatz zu seiner Jenaer

[1] Rechtsphilosophie, a. a. O., S. 17. Werke, Bd. VIII, S. 20.

Periode beobachten können, betrifft die Neuzeit: in Jena ist die Französische Revolution und ihre Aufhebung (im Hegelschen dreifachen Sinn) durch Napoleon der entscheidende Wendepunkt der neueren Geschichte. Diese Wendung ist für Hegel in Jena die historische Grundlage für die eben angeführte Darstellung der philosophischen Situation der Gegenwart, für die Bestimmung des notwendigen Charakters und der unerläßlichen Aufgaben eines wissenschaftlichen Systems in der Gegenwart. Dagegen finden wir, daß in den späteren Vorlesungen über Philosophie der Geschichte die *Reformation* jene zentrale Stelle in der Geschichte der Neuzeit einnimmt, die Hegel in Jena der Französischen Revolution und Napoleon zugeschrieben hat.

Betrachten wir kurz die wichtigsten Äußerungen Hegels über diese neue Periodisierung der modernen Zeit. Er nennt die wissenschaftliche und künstlerische Renaissance, die Entdeckung Amerikas und des Weges nach Ostindien eine „*Morgenröte* . . . die nach langen Stürmen zum ersten Male wieder einen schönen Tag verkündet". Das alles umwälzende Ereignis dieser Periode ist aber die Reformation: „Zuerst haben wir die *Reformation* als solche zu betrachten, die Alles verklärende *Sonne*, die auf jene Morgenröte am Ende des Mittelalters folgt . . ."[1]

Daß diese Bilder, wie fast immer bei Hegel, nicht bloße Bilder, sondern sinnlich prägnante Darstellungen von wesentlichen Gedanken sind, zeigen seine ausführlichen Erörterungen über die historische Wendung, die in der Reformation, und zwar in ihrer lutherischen Form, vollzogen worden ist: „Die Wahrheit ist den Lutheranern nicht ein gemachter Gegenstand, sondern das Subjekt selbst soll ein wahrhaftes werden, indem es seinen partikularen Inhalt gegen die substantielle Wahrheit aufgibt und sich diese Wahrheit zu eigen macht . . . Hiermit ist das neue, das *letzte* Panier aufgetan (dieses Wort von mir hervorgehoben, G. L.), um welches die Völker sich sammeln, die Fahne des *freien Geistes*, der bei sich selbst und zwar in der Wahrheit ist, und nur in ihr bei sich selbst ist. Diese ist die Fahne, unter der wir dienen, und die wir tragen. Die Zeit von da bis zu uns hat kein anderes Werk zu tun gehabt und zu tun, als dieses Prinzip in die Welt hineinzubilden, indem die Versöhnung an sich und die Wahrheit auch objektiv wird, der Form nach."[2]

Wir haben früher hervorgehoben, daß die allgemeine methodologische Auffassung Hegels über die Art und Weise der Verwirklichung, des Sich-Durchsetzens der Idee in der geschichtlichen Realität sich nicht gewandelt hat. Verändert hat sich beim späten Hegel bloß die konkrete Beurteilung dessen, *wo* und *wann* die entscheidende Wendung in der Geschichte der

[1] Werke, Berlin 1840, Bd. IX, zweite Auflage. S. 496 und 497.
[2] Ebd., S. 502.

Neuzeit tatsächlich erfolgt ist. Die methodologische Auffassung über die Wesensart der Entstehung des Neuen, über dessen Charakter als „einfachen Begriff", der sich erst allmählich konkretisiert, in Momente zerlegt, die gesamte Wirklichkeit durchdringt, ist unverändert geblieben. Nur daß der spätere Hegel die Wirklichkeit dieses Momentes nunmehr nicht in seine eigene Zeit verlegt, sondern konsequenterweise in die der Reformation setzt. Er spricht dies bei der Charakterisierung der unmittelbaren Aufgaben der Epoche der Reformationszeit klar aus: „Diese Versöhnung des Staates und der Kirche ist für sich *unmittelbar* eingetreten. Es ist noch keine Rekonstruktion des Staats, des Rechtssystems u. s. f., denn was an sich Recht ist, muß im Gedanken erst gefunden werden. Die Gesetze der Freiheit haben sich noch erst zu einem System von dem, was an und für sich recht ist, ausbilden müssen. Der Geist tritt nach der Reformation nicht gleich in dieser Vollendung auf, denn sie beschränkt sich zunächst auf unmittelbare Veränderungen, wie z. B. das Aufheben der Klöster, Bistümer usw. Die Versöhnung Gottes mit der Welt war zunächst noch in abstrakter Form, noch nicht zu einem Systeme der sittlichen Welt entwickelt."[1]

Wir glauben, daß die methodologische Gleichheit dieser Darlegungen über die Wesensart einer neu erschienenen Idee, über ihren notwendig abstrakten, unentfalteten, auf den einen wesentlichen Punkt des Durchbruchs einseitig konzentrierten Charakter, mit denen in der „Phänomenologie", wie wir oben ausführlich zitiert haben, augenfällig ist. Es ist aber bei einem Denker von der historischen Konkretheit und methodologischen Folgerichtigkeit Hegels ein *qualitativer* Unterschied, ob die Idee diesen ihren einfachen Charakter in der Periode der Entstehung der Hegelschen Philosophie selbst erreicht hat, oder ob diese Philosophie dreihundert Jahre nach der weltgeschichtlichen Wendung in Erscheinung tritt, nachdem die Idee bereits alle Gebiete des menschlichen Lebens und Denkens durchdrungen hat. Die Konzeption der Philosophie als der „Eule der Minerva" ist nur die notwendige Folge der konkreten geschichtsphilosophischen Auffassung der Neuzeit, die in ihrer einfachen Wirklichkeit bereits mit der Reformation begonnen hat, die, nach Hegels eigenen Worten, keine andere Aufgabe mehr hat, als diese Idee ins Leben zu setzen und mit ihr und durch sie sämtliche Gebiete des gesellschaftlichen Lebens durchzuarbeiten.

Freilich erhält die Französische Revolution auch in der späten Geschichtsphilosophie Hegels eine außerordentlich positive Bewertung. Obwohl gerade diese Worte Hegels sehr bekannt sind und viel zitiert werden, müssen wir sie doch anführen, damit die Analyse dieser Stelle und der sie ergänzenden und konkretisierenden anderen Äußerungen Hegels uns mit unzweideutiger Klarheit zeige, daß die hohe Bewertung der Französischen

[1] Ebd., S. 510.

Revolution die grundlegende Periodisation des späten Hegel, daß nämlich die moderne Zeit mit der Reformation beginnt und alles Spätere nur ihre Konkretisierung und Entfaltung herbeiführt, aber nichts radikal Neues mehr produzieren kann, unverändert läßt. Hegel sagt über die Französische Revolution: „So lange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herum kreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken stellt, und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der νοῦς die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, *als sei es* zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt *nun erst* gekommen."[1] (Hervorhebungen von mir, G. L.)

Wir haben durch die Hervorhebung der letzten Worte den Leser darauf aufmerksam machen wollen, daß Hegel hier einen gewissen stilistischen Vorbehalt macht. Er deutet an, daß die Menschen subjektiv des enthusiastischen Glaubens waren, eine vollständig neue Wendung in der Geschichte zu vollziehen – diese Wendung sei jedoch objektiv schon in der Reformation vollzogen worden. Denn wenn man den *Inhalt* der Wendung genau untersucht, so findet man in ihr dasselbe, was Hegel eben zur Charakteristik der Reformation angeführt hat. Bei der Beurteilung solcher Stellen aus den Vorlesungen Hegels besteht freilich immer die Schwierigkeit, daß uns der genaue Zeitpunkt der einzelnen Aussprüche Hegels unbekannt ist. Seine Schüler haben diese Bücher teils aus eigenen Konspekten Hegels, teils aus Kollegniederschriften der Zuhörer zusammengestellt. Bei den letzteren waren ihnen die Zeiten der Niederschrift genau bekannt. Bei den ersteren haben sie die verschiedenen Zeitpunkte nicht untersucht. Sie haben aus diesem zeitlich sehr verschiedenen Material einheitliche Texte geschaffen, ohne sich viel darum zu kümmern, daß zwischen einzelnen der von ihnen ausgewählten Äußerungen Hegels mitunter Zeitspannen von zehn bis zwanzig Jahren lagen. Solange wir also die verschiedenen „Zeitschichten" in diesen Vorlesungen nicht kennen, müssen wir sehr vorsichtig sein, wenn wir aus ihnen Folgerungen für die Entwicklung Hegels ziehen wollen.

Unsere Aufgabe ist es jedoch gar nicht, die einzelnen Etappen der späteren Entwicklung Hegels auseinanderzuhalten. Wir werden etwas später, an der Hand von unzweifelhaft datierten eigenen Texten Hegels, eine bestimmte Entwicklungslinie nachzuweisen versuchen und unsere Auffassung vollauf bestätigt finden. Hier genügt es für uns, den *allgemeinen Kontrast*

[1] Ebd., S. 535f.

zwischen der geschichtsphilosophischen Periodisierung Hegels in der Jenaer Zeit und der nach dem Sturze Napoleons nachzuweisen. Und dazu werden uns andere Stellen in denselben Vorlesungen eine genügende Handhabe bieten, auch wenn wir nicht genau wissen, in welcher Zeit die jeweiligen einzelnen Äußerungen Hegels entstanden sind.

Der Grundgedanke der geschichtsphilosophischen Vorlesungen ist nämlich der, daß eine derartige staatlich-gesellschaftliche Umwälzung, wie sie die Französische Revolution hervorgebracht hat, nur in Ländern möglich und notwendig geworden ist, in denen die Reformation nicht den Sieg davongetragen hat. Hegel spricht diesen Gedanken wiederholt mit großer Klarheit aus. Er nimmt seinen Ausgangspunkt davon, daß die mit der Französischen Revolution einsetzende Bewegung in den romanischen Ländern, in denen der Katholizismus herrscht, nicht zum Stillstand gekommen ist, daß dort Versuche der Reaktion und der neuen Revolutionierung in verhältnismäßig raschem historischem Tempo einander ablösen. Hegel findet nun die Ursache dieser Unruhe gerade darin, daß diese Länder katholisch geblieben sind. „Die Abstraktion des Liberalismus hat so von Frankreich aus die romanische Welt durchlaufen, aber diese blieb durch religiöse Knechtschaft an politische Unfreiheit angeschmiedet. Denn es ist ein falsches Prinzip, daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne.“[1]

Dieser Auffassung entspricht es durchaus, wenn Hegel bei der Aufzählung der Ursachen, die zur Französischen Revolution geführt haben, als die letzte und entscheidende anführt: „und endlich weil sie (nämlich die Regierung, G. L.) eine katholische war, also der Begriff der Freiheit, die Vernunft der Gesetze, nicht als letzte absolute Verbindlichkeit galt, da das Heilige und das religiöse Gewissen davon getrennt sind.“[2] Und als ergänzenden Kontrast bringt nun Hegel eine Darstellung darüber, warum es in Deutschland keine Revolution im Sinne der französischen gab, und warum eine solche hier auch nicht unbedingt notwendig gewesen ist: „In Deutschland war in Ansehung der Weltlichkeit schon Alles durch die Reformation gebessert worden ... So war das Prinzip des Denkens schon so weit versöhnt; auch hatte die protestantische Welt in ihr das Bewußtsein, daß in der früher explizierten Versöhnung das Prinzip zur weiteren Ausbildung des Rechts vorhanden sei.“[3] Die Revolution vom Typus der französischen ist also in der späteren Geschichtsphilosophie Hegels der vergebliche Ver-

[1] Ebd., S. 542.

[2] Ebd., S. 535. Vgl. auch die Ausführungen über Restauration und Julimonarchie, ebd., S. 540f.

[3] Ebd., S. 533.

such der Völker, jene Versöhnung der Vernunft mit der Wirklichkeit, die in Deutschland die Reformation vollbracht hat, auf anderen, weltlichen Wegen zu vollziehen.

Mit alledem erhalten die konkreten positiven Religionen in der Geschichtsphilosophie Hegels eine Rolle und eine Bedeutung, die sie in der Jenaer Periode nicht besessen haben. Was die methodologische und geschichtsphilosophische Funktion der Religion in der „Phänomenologie" ist, darüber werden wir später ausführlich sprechen. Hier muß nur so viel vorwegnehmend betont werden, daß in der „Phänomenologie" immer nur von der Religion überhaupt, beziehungsweise vom Christentum überhaupt die Rede ist. Auf die Unterschiede zwischen Katholizismus und Protestantismus (und gar zwischen Lutheranertum und Calvinismus, die in der späteren Geschichtsphilosophie auch eine Rolle spielen), legt Hegel in der Jenaer Zeit sehr wenig Gewicht. Selbstverständlich nimmt er ab und zu auch auf diese Probleme Bezug, sie spielen aber nicht entfernt eine solche Rolle wie in der späteren Geschichtsphilosophie[1].

In der Geschichtsphilosophie des späteren Hegel handelt es sich aber nicht mehr bloß um das Christentum überhaupt, sondern gerade um die konkreten Unterschiede zwischen dem Katholizismus und den verschiedenen Formen des Protestantismus. Ohne hier, was unmöglich ist, auf die spätere Entwicklung Hegels detailliert einzugehen, wollen wir nur zeigen, daß diese Auffassung – die wir eben in allgemeinen Umrissen kennengelernt haben, wonach die Reformation der entscheidende Wendepunkt der Neuzeit ist, und die Differenzierung der wichtigen europäischen Länder in

[1] Die häufigste Gegenüberstellung von Katholizismus und Protestantismus in Jena ist der Kontrast der ersteren als ästhetischer Religion, als „schöner Religion", während die letztere als Religion der hereinbrechenden Prosa erscheint. Daraus haben einzelne moderne Interpreten Hegels Folgerungen in bezug auf romantische Sympathien Hegels mit dem Katholizismus in der Jenaer Periode gezogen. Auch hier handelt es sich um ein Verkennen und Verdrehen von Hegels Gedanken. Denn dort, wo Hegel am ausfuhrlichsten auf diesen Unterschied zu sprechen kommt, in einem von Rosenkranz veröffentlichten Fragment, wird allerdings der Katholizismus als „schone Religion" bezeichnet, der Protestantismus erscheint aber dagegen als eine Erscheinungsweise der ständig wachsenden Entäußerung, als ein Symptom jener Krise, aus der nach der allgemeinen Hegelschen Auffassung die Rücknahme der „Entäußerung" in den Geist erfolgen wird. Da uns die Jenaer Auffassung Hegels über diese Entwicklungsweise, über ihre historischen Ursachen und philosophischen Konsequenzen bekannt ist, ist es klar, daß Hegel damit den Protestantismus in geschichtsphilosophischem Sinne höher stellt als den Katholizismus, also auch hier, wie überall sonst, im schroffen Gegensatz zu den Romantikern steht. Das Fragment, das wahrscheinlich in den ersten Jahren der Jenaer Periode entstanden ist, sucht die Lösung in der Entstehung einer neuen, einer dritten Religion, ist also eine viel niedrigere Entwicklungsstufe der Hegelschen Geschichtsphilosophie als die „Phänomenologie", beinhaltet aber gerade das Gegenteil jener romantischen Rückkehr zum Katholizismus, der z. B. bei Novalis sehr früh zum Ausdruck gekommen ist. Vgl. Rosenkranz: S. 139ff.

katholische und protestantische die ausschlaggebende Grundlage zur Entscheidung ihres staatlichen und sozialen Schicksals bildet –, sich bei Hegel in der späteren Zeit, besonders in Berlin verfestigt und immer schärfere und ausgeprägtere Formen annimmt. In der ersten Ausgabe der „Enzyklopädie" (1817, Heidelberg) finden wir noch keine Spuren dieser Geschichtsauffassung. In der ersten großen Schrift der Berliner Zeit, der „Rechtsphilosophie" (1820) wird dieser Gedanke schon deutlich ausgesprochen. Hegel spricht hier über die Beziehung der Reformation zur Entwicklung der Staatlichkeit im modernen Sinne. „Es ist daher so weit gefehlt, daß für den Staat die kirchliche Trennung ein Unglück wäre oder gewesen wäre, daß er *nur durch sie* hat werden können, was seine Bestimmung ist, die selbstbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit."[1]

Noch deutlicher tritt aber diese Auffassung in der zweiten Auflage der „Enzyklopädie" (1827) hervor. Hegel sagt hier in Polemik gegen die katholisierenden Philosophen der Restaurationszeit: „Konsequenterweise ist die katholische Religion so laut als diejenige gepriesen worden und wird oft noch gepriesen, bei welcher allein die Festigkeit der Regierungen gesichert sei, – in der Tat solcher Regierungen, welche mit Institutionen zusammenhängen, die sich auf die Unfreiheit des rechtlich und sittlich frei sein sollenden Geistes, d. h. auf Institutionen des Unrechts und einen Zustand sittlicher Verdorbenheit und Barbarei gründen." Und in der dritten Auflage (1830) fügt er zu diesem Satz noch folgende Erläuterung hinzu: „Diese Regierungen wissen aber nicht, daß sie am Fanatismus die furchtbare Macht haben, welche so lange und nur unter der Bedingung nicht feindselig gegen sie auftritt, daß sie unter der Knechtschaft des Unrechts und der Immoralität befangen bleiben. Aber in dem Geiste ist noch eine andere Macht vorhanden . . . die Weisheit über das, was in der Wirklichkeit an und für sich recht und vernünftig ist."[2] Es ist aus diesen wenigen Zitaten klar geworden, daß in dieser Hinsicht bei Hegel eine ständig zunehmende Entwicklung vorhanden war, die höchstwahrscheinlich ungefähr in seiner Berliner Periode ihren entschiedenen Anfang genommen hatte.

Eine Bewertung dieser Periode liegt außerhalb der Aufgaben unserer Arbeit. Sie könnte auch auf der Grundlage so weniger Materialien nur oberflächlich ausfallen. Die wirkliche Analyse und Bewertung jener Form der „Versöhnung" mit der Wirklichkeit, die insbesondere die Berliner Zeit Hegels charakterisiert, wird die Aufgabe einer eingehenden marxistischen Erforschung der Entwicklung des späteren Hegel sein. Wir weisen nur auf jene Gesichtspunkte kurz hin, die wir schon einmal hervorgehoben haben, daß nämlich der spätere Hegel sich der konkreten historischen Wirklich-

[1] Rechtsphilosophie, a. a. O., S. 219, § 270.
[2] Enzyklopädie, Ausgabe Lasson, Leipzig 1923, S. 466f., § 552.

keit des zeitgenössischen Deutschland viel stärker annähert als zu der Zeit, in der er eine radikale Umgestaltung Deutschlands durch Napoleons Rheinbundpolitik erhofft hatte. Und man wird dann an der Hand der Kenntnis und der Analyse des gesamten Materials genau erwägen müssen, wo und wie dieser Hegelsche Realismus einen Schritt vorwärts in der Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit bedeutet hat, und wo und wie er in eine Steigerung des „unkritischen Positivismus" umgeschlagen ist. Beide Tendenzen sind im späteren Hegel vorhanden; es wird darauf ankommen, ihren konkreten Kampf miteinander darzustellen und zu zeigen, um welchen Preis Hegel sich die späteste und reifste Form der Systematisierung seiner Anschauungen erkauft hat.

Aber ohne irgendwie auf die Details der späteren Entwicklung Hegels oder auf die grundlegende Bewertung ihrer allgemeinen Linie einzugehen, müssen wir doch, um jedes Mißverständnis zu vermeiden, eine Bemerkung machen: Mag die Veränderung der Hegelschen Geschichtsauffassung im Vergleich zu der der Jenaer Periode noch so sehr eine Entwicklung nach rechts, eine Anpassung an die bestehenden deutschen Verhältnisse gewesen sein, die Hegelsche „Eule der Minerva" ist niemals ein Aasvogel der Reaktion in der Restaurationsperiode gewesen.

Es gab Zeiten, wo liberale Kritiker Hegel dies vorgeworfen haben, jetzt wird er von den Faschisten und Halbfaschisten wegen solcher angeblichen Sympathien gelobt. Tatsache ist nur, daß Hegel in dieser ganzen Periode immer wieder den deutschen Liberalismus bekämpft hat. Aber erstens müßte man sich diesen ideologischen Kampf sehr genau ansehen, und nur auf der Grundlage der wirklichen Kenntnis der Progressivität oder des reaktionären Wesens bestimmter Zeittendenzen könnte man ein Urteil darüber fällen, ob die Stellungnahme Hegels gegen den Liberalismus in jedem Fall reaktionär gewesen ist. Denn z. B. bei der Verfassungskrise in Württemberg (1815/16) hat Hegel einen heftigen ideologischen Kampf gegen Vertreter des alten Rechts der Stände geführt und die Verfassungsänderung „von oben" unterstützt. Wenn man aber seine Begründungen liest, so sieht man, daß er gerade das konservative Moment an dem „alten Recht" bekämpft hat und seinen Verteidigern ironisch das große Beispiel des französischen Volkes gegenüberstellte, das die „alten Rechte" des Feudalismus vernichtet hat. Zweitens darf man auch nicht außer acht lassen, daß in der „Rechtsphilosophie" die heftigsten und erbittertsten polemischen Ausführungen gegen die Ideologen der Restauration, gegen Savigny und Haller gerichtet sind. Die konkrete Bestimmung der politischen Tendenzen des späten Hegel darf also unter keinen Umständen leichtsinnig gemacht werden; jeder Leichtsinn hier bedeutet ein Entgegenkommen gegenüber den reaktionären Fälschungsversuchen.

Ebensowenig soll man aus der gesteigerten Bedeutung, die die einzelnen positiven Religionen in der Geschichtsphilosophie des späteren Hegel erhalten, vorschnelle Konsequenzen in bezug auf eine allzu große Religiosität Hegels ziehen, obwohl die Religion beim späten Hegel sicher eine größere Rolle spielt als beim jungen. Hegels Stellung zur Religion ist immer eine sehr zwiespältige und zweideutige gewesen. Diesen Charakter seiner Stellung zur Religion haben sowohl seine Gegner von rechts wie seine Verteidiger von links anerkannt. Es hätte hier keinen Zweck, die Angriffe auf Hegel von der Seite der religiösen Reaktionäre ausführlich zu schildern. Nur um dem Leser einen Begriff davon zu geben, wie erbittert die Hegelsche Philosophie von dieser Seite angegriffen wurde, führen wir einige Bemerkungen Friedrich Schlegels aus der Zeit nach seiner Konversion zur katholischen Kirche über die „Verneinungsphilosophie" Hegels an: „Das Verneinungssystem wäre noch um eine Stufe schlimmer als der Atheismus oder die *Ich-* und *Selbstvergötterung* (Fichtes), eine eigentliche Vergötterung des verneinenden Geistes, also in der Tat philosophischer Satanismus."[1]

Nicht höher wurde die positive Beziehung Hegels zur Religion von seinen linken Anhängern bewertet. Der große Dichter Heinrich Heine, der nach Engels' Worten lange Zeit der einzige gewesen ist, der das revolutionäre Wesen der Hegelschen Dialektik verstand, war auch der erste, der zwischen Hegels exoterischer Verkündigung der Religion als absolutem Geist und seinem Atheismus als esoterischer Lehre einen scharfen Trennungsstrich zog. Dabei galt es für Heine als selbstverständlich, daß die exoterische Philosophie nur eine äußerliche Anpassung an die politischen Verhältnisse des damaligen Deutschland bedeutet hat. Heine, noch ein persönlicher Schüler Hegels, kommt auf diese Frage bei Gelegenheit der Besprechung des Atheismus zu reden: „... ich habe hinter dem Maestro gestanden, als er sie (die Musik des Atheismus, G. L.) komponierte; freilich in sehr undeutlichen und verschnörkelten Zeichen, damit nicht jeder sie entziffre – ich sah manchmal, wie er sich ängstlich umschaute, aus Furcht, man verstände ihn ... Als ich einst unmutig war über das Wort: ‚Alles, was ist, ist vernünftig', lächelte er sonderbar und bemerkte, es könnte auch heißen: ‚Alles, was vernünftig ist, muß sein' ... So verstand ich auch erst spät, warum er in der ‚Philosophie der Geschichte' behauptet hatte: das Christentum sei schon deshalb ein Fortschritt, weil es einen Gott lehre, der gestorben, während die heidnischen Götter von keinem Tode etwas wüßten. Welch ein Fortschritt ist es also, wenn der Gott gar nicht existiert hat!"[2]

Die Authentizität dieses Heineschen Gesprächs mit Hegel wird von der

[1] Friedrich Schlegel: Philosophische Vorlesungen, Bonn 1837, Bd. II, S. 497.

[2] Heines Werke: Ausgabe Elster, Bd. IV, S. 148f. Ähnliche Äußerungen auch in den „Geständnissen", ebd., Bd. VI, S. 46ff. usw.

bürgerlichen Wissenschaft oft bezweifelt. Für unsere Zwecke ist es gleichgültig, ob sich diese Gespräche zwischen Hegel und Heine wirklich in dieser Form abgespielt haben. Wichtig ist, daß radikale Intellektuelle der dreißiger und vierziger Jahre die Hegelsche Stellung zur Religion so auffassen und interpretieren konnten. Und dies tat nicht nur Heine, sondern nach ihm der ganze radikale Flügel der Junghegelianer. Die „Posaune des Jüngsten Gerichts" ist eine geistreich zusammengestellte Chrestomatie Hegelscher Aussprüche, die politisch in die Richtung der Revolution, religiös in die Richtung des Atheismus weisen.

Für die Jenaer Periode ist es aber bezeichnend, daß diese „esoterische" Linie der Hegelschen Stellung zur Religion verhältnismäßig offen zutage tritt. In einem Vorlesungsfragment, das Rosenkranz veröffentlicht hat, finden wir z. B. den folgenden Ausspruch: „In der Religion solle sich uns allerdings das Wahre darstellen, allein für unsere Bildung sei der Glaube überhaupt vergangen; die Vernunft sei erstarkt und ihre Forderung, daß wir nicht glauben, was das Wahre sei, sondern es wissen; daß wir es nicht nur für die Anschauung haben, sondern es begreifen. Die Wahrheit seiner Individualität, welche ihm genau die Bahn seines Daseins vorzeichnet, erkenne der Einzelne wohl, aber das Bewußtsein des allgemeinen Lebens erwarte er von der Philosophie."[1]

Noch entschiedener kommt diese „esoterische" Linie von Hegels Stellung zur Religion in den Aufzeichnungen des Notizbuches zum Ausdruck. Es gibt dort eine Reihe von derb humoristischen Aussprüchen über dieses Vergangensein, Nicht-mehr-Aktuellsein der Religion. Wir führen als Beispiel eines an: „In Schwaben sagt man von etwas längst Geschehenem: es ist schon so lange, daß es bald nicht mehr wahr ist. So ist Christus schon so lange für unsere Sünden gestorben, daß es bald nicht mehr wahr ist."[2] Noch bezeichnender ist aber eine andere Stelle, wo Hegel zum erstenmal seinen bekannten und viel zitierten Ausdruck prägt, daß die Lebendigkeit der Parteien sich in ihren Spaltungen erweise. Wenn wir die Anwendung dieses Aphorismus im Notizbuch auf die Religion, in der „Phänomenologie" auf die Aufklärung nebeneinander stellen, so kommt diese Linie Hegels ganz klar zum Vorschein. Im Notizbuch schreibt Hegel: „Eine *Partei ist* dann, wenn sie in sich zerfällt. So der Protestantismus, dessen Differenzen jetzt in Unionsversuchen zusammenfallen sollen; – ein Beweis, daß er nicht mehr ist. Denn im Zerfallen konstituiert sich die innere Diffe-

[1] Rosenkranz: S. 182. Sehr ähnlich dazu ist die Stelle in der „Differenz", wo Hegel davon spricht, daß die Religion in der Gegenwart nur eine Stelle *neben* der Bildung habe. Erste Druckschriften, S. 15. Solchen Auffassungen werden wir auch in der „Phänomenologie" begegnen.

[2] Ebd., S. 541.

renz als Realität. Bei der Entstehung des Protestantismus hatten alle Schismen des Katholizismus aufgehört. – Jetzt wird die Wahrheit der christlichen Religion immer bewiesen, man weiß nicht für wen; denn wir haben doch nicht mit den Türken zu tun."[1] In der „Phänomenologie" wird nun dieser Satz auf die Differenzierungen innerhalb der Aufklärung angewandt. So wie der Satz eben beweisen sollte, daß die christlichen Religionen in der Gegenwart schon ihr wirkliches Leben verloren haben, so soll er in der „Phänomenologie" die Lebendigkeit der Aufklärung beweisen: „Eine Partei bewährt sich erst dadurch als die *siegende*, daß sie in zwei Parteien zerfällt; denn darin zeigt sie das Prinzip, das sie bekämpfte, an ihr selbst zu besitzen, und hiermit die Einseitigkeit aufgehoben zu haben, in der sie vorher auftrat ... So daß also die in einer Partei entstehende Zwietracht, welche ein Unglück scheint, vielmehr ihr Glück beweist."[2]

Über den wirklichen Charakter des Hegelschen Begriffs der Religion werden wir an seiner Stelle bei Behandlung der „Phänomenologie" sprechen. Hier war es nur notwendig, festzustellen, daß der zweideutige Charakter der Stellung Hegels zur Religion einerseits kein ausschließliches Kennzeichen der Jenaer Periode gewesen ist, sondern mit entsprechenden Modifikationen durch die ganze Entwicklung Hegels hindurchgeht, andererseits aber in der Jenaer Periode deutlicher und offener zutage tritt als später, wenn für die Geschichtsphilosophie Hegels die einzelnen positiven Religionen eine immer größere Bedeutung gewinnen. Die hier von uns für Jena festgestellte Dualität von Hegels esoterischer und exoterischer Stellungnahme zur Religion unterstreicht noch mehr die Berechtigung, mit der wir früher die offen zynischen Anschauungen Napoleons über die Religion mit der Jenaer Religionsphilosophie in Parallele gestellt haben (S. 438). Diese Parallele erschöpft freilich, wie wir sehen werden, keineswegs das ganze komplizierte Problem von Hegels Beziehung zur Religion, sie ist aber sehr geeignet, eine ihrer Komponenten heller zu beleuchten.

III

Skizze des Aufbaus der „Phänomenologie des Geistes"

Die Methode der „Phänomenologie" beruht auf einer Einheit der historischen und systematischen Betrachtungsweisen, auf der Überzeugung, daß zwischen logisch-methodologischer Abfolge der Kategorien, ihrer dialektischen Folge auseinander und der historischen Entwicklung der Mensch-

[1] Ebd., S. 537f.
[2] Werke, Bd. II, S. 434f.

heit ein tiefer innerer Zusammenhang besteht. Wenn wir jedoch den Charakter dieses Historismus von Hegel, dieser radikalen Historisierung der Philosophie richtig verstehen wollen, so dürfen wir zwei wichtige methodologische Gesichtspunkte nicht außer acht lassen, durch die Hegel bis zu einem bestimmten Grade auch hier zum Vorläufer des historischen Materialismus wird, und durch die er in einem so schroffen Gegensatz zu der modernen Philosophie der niedergehenden Bourgeoisie steht, daß diese seine Gesichtspunkte von seinen bürgerlichen Interpreten vollständig verkannt, ja zumeist ganz übersehen werden.

Der erste Gesichtspunkt ist der, daß für Hegel *nur der ganze* Geist eine wirkliche Geschichte hat. Die Vorstellung von der modernen spezialisierten Teilgeschichte einzelner ideologischer Gebiete, z. B. Recht, Kunst, Literatur usw. steht Hegel vollständig fern. Auch wenn er in seiner späteren Periode ein Teilgebiet der Ideologie behandelt, sagen wir in der Ästhetik, so gibt er auch dort die Entwicklungsgeschichte des ganzen Geistes, nur mit besonderem Bezug auf die spezifische Stellung der Kunst. Dieser Gedanke ist mit einer großen Prägnanz in der „Phänomenologie" ausgesprochen: „Der ganze Geist nur ist in der Zeit, und die Gestalten, welche Gestalten des ganzen *Geistes* als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit und daher die Form der reinen Freiheit gegen Anderes, die sich als Zeit ausdrückt. Aber die Momente desselben, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist, haben, weil sie Momente sind, kein von einander verschiedenes Dasein."[1]

Betrachtet man den methodologischen Gedanken, der hier von Hegel ausgesprochen wurde, auf seinen wirklichen Inhalt und auf seine wirklichen Konsequenzen in der historischen Auffassung der Entwicklung der Menschheit, ohne sich dabei von der bei Hegel selbstverständlichen idealistischen Gesamtauffassung ablenken zu lassen, so sieht man klar den Zusammenhang dieser Grundlinie seiner Methodologie mit jener Geschichtsauffassung, die Marx in der „Deutschen Ideologie" folgendermaßen entwickelt hat: „Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiemit nicht länger den Schein der Selbstständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens."[2]

Freilich tritt gerade hier besonders klar hervor, wie groß eben bei solchen einander methodologisch naheliegenden Stellen auch der methodologische

[1] Ebd., S. 513.
[2] Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 23.

Gegensatz zwischen Marx und Hegel ist; wie sehr gerade in solchen Fällen die „materialistische Umstülpung" der idealistischen Dialektik Hegels unbedingt notwendig ist. Das „Auf-die-Füße-Stellen" des Geistes in der Erkenntnis der Priorität der Produktionsweise vor der Ideologie ist nicht ein einfaches Umkehren der Vorzeichen, sondern eine tiefgehende Umgestaltung aller inhaltlichen wie ideologischen Momente der Geschichte. Es wäre aber bei allen diesen Gegensätzen unrichtig, nicht zu sehen, wie sehr diese Geschichtsauffassung Hegels in die Richtung des historischen Materialismus tendiert.

Der zweite wichtige Gesichtspunkt ist der, daß zwar alles, was die Menschheitsentwicklung hervorgebracht hat, ein Produkt dieser geschichtlichen Entwicklung und in seinem Entstehen aus dieser zu begreifen ist, daß jedoch diese historische Auffassung aller Tendenzen und Produkte der Geschichte nicht einen historischen Relativismus beinhaltet. Im Laufe der historischen Entwicklung werden auf den verschiedensten Gebieten absolute Wahrheiten errungen, deren Entstehung zwar immer historisch bedingt ist, deren Wesen jedoch niemals auch durch die genaueste Kenntnis und Ableitung ihrer historischen Genesis erschöpft werden kann. Der Historismus Hegels hat nichts mit jenem sich immer im Mystischen verlierenden historischen Relativismus zu tun, den wir in der reaktionären deutschen Geschichtsphilosophie von Ranke bis Spengler beobachten können. Auf dieses Problem werden wir noch bei der Behandlung des absoluten Geistes ausführlich zurückkommen.

Dieser Historismus Hegels bestimmt auch die Methode und den Aufbau der „Phänomenologie des Geistes". Aber es handelt sich hier um eine besondere Art in der ständigen Vereinigung und Trennung von Geschichte und systematischem Zusammenhang. Diese besondere Art ist von den bürgerlichen Interpreten der „Phänomenologie" niemals richtig begriffen worden. Am offensten und krassesten spricht Haym seine Unfähigkeit, Hegels Methode in der „Phänomenologie" zu verstehen, aus. Er faßt seine Eindrücke — denn höher können diese Erklärungen Hayms nicht bewertet werden — so zusammen: „Die Geschichte der Phänomenologie ist eine von dem Gesetz der Chronologie emanzipierte Geschichte. Das einemal wird die Zeitfolge der Weltgeschichte zum Faden, an welchem sich die Dialektik von einer psychologischen Gestalt zur anderen fortschleicht . . . Aber ein andermal wieder ist das Motiv des dialektischen Fortschritts ein psychologisches oder logisches, und weit auseinander liegende Bildungen rücken, dieser Ordnung gehorchend, zusammen, zusammengehörige, sich zeitlich und geschichtlich bedingende, werden auseinandergerissen. Man findet sich gleichmäßig vexiert, wenn man den einen und wenn man den anderen festzuhalten den Versuch macht. Um alles zu sagen: die Phänomenologie ist

eine *durch die Geschichte in Verwirrung und Unordnung gebrachte Psychologie und eine durch die Psychologie in Zerrüttung gebrachte Geschichte.*“[1] Dieses offene Eingeständnis der Ratlosigkeit hat gegenüber den modernen „tiefsinnigen“ oder „geistreichen“ Erklärungsversuchen etwas, das einen wegen seiner subjektiven Ehrlichkeit sympathisch berührt.

Friedrich Engels hat eine sehr klare methodologische Anleitung zum Verständnis der „Phänomenologie des Geistes“ gegeben. Er sagt über sie, daß man sie „eine Parallele der Embryologie und der Paläontologie des Geistes nennen könnte, eine Entwicklung des individuellen Bewußtseins durch seine verschiedenen Stufen, gefaßt als abgekürzte Reproduktion der Stufen, die das Bewußtsein der Menschen geschichtlich durchgemacht“[2]. Es ist sicherlich kein Zufall, daß der methodologische Grundgedanke der „Phänomenologie“ gerade von Engels so klar und plastisch formuliert wurde, und zwar in einer Weise, die den Hegel selbstverständlich unbewußten und unbekannten Zusammenhang dieser Methode mit den viel späteren Ergebnissen der Anwendung der Entwicklungslehre auf die Natur zum Ausdruck bringt. Die Verständnislosigkeit der bürgerlichen Interpreten Hegels hängt damit zusammen, daß sie der allgemeinen Entwicklungslehre in Natur und Gesellschaft feindlich gegenüberstehen, sie reaktionär zu bekämpfen und zu verdunkeln bestrebt sind, und darum selbstverständlich jene großartigen Ansätze, die in Hegels Werk in dieser Richtung vorhanden waren, nicht verstehen wollen und können.

Dabei hat sich Hegel über diese grundlegende methodologische Frage seines Werkes außerordentlich klar ausgesprochen. Es ist uns aus der Polemik Hegels mit Schelling bekannt, daß die Aufgabe der „Phänomenologie“ darin besteht, dem gewöhnlichen Bewußtsein eine Leiter für den Aufstieg zum philosophischen Standpunkt zu reichen. Aber Hegel faßt dieses Problem nicht abstrakt-methodologisch, sondern in einer tiefen historischen Konkretheit: der Weg, den jedes Individuum vom gewöhnlichen Bewußtsein zum philosophischen zurücklegen muß, ist zugleich der Weg der Entwicklung der Menschheit, ist die verkürzte Zusammenfassung aller Erfahrungen der menschlichen Gattung und stellt als solche und von diesem Standpunkt aus den historischen Prozeß selbst dar. Die sogenannte Willkür in der Auswahl historischer Momente, die diesen Weg bezeichnen, die ihn klarmachen, die Wegweiser an seinen Kreuzungspunkten sind, reduziert sich also darauf, daß dieses bewußte Erwerben der Gattungserfahrung durch das Individuum ein notwendig *verkürzter* Prozeß ist, der sich auf die wichtigen Knotenpunkte der Entwicklungslinie beschränkt. Freilich ist diese Verkürzung des Weges auch nur eine relative: eine ein-

[1] Haym: A. a. O., S. 243.
[2] Engels: Feuerbach, a. a. O., S. 10–11.

fache und abstrakte Aneignung der nackten Resultate könnte zu keinem wirklichen Ergebnis, zu keinem wirklichen Aneignen der Gattungserfahrungen der Menschheitsentwicklung führen. Hat Aristoteles die große Wahrheit formuliert, daß der Mensch ein „gesellschaftliches Tier" ist, so hat Hegel diese Wahrheit in der Phänomenologie dahingehend konkretisiert, daß er auch ein „historisches Tier" ist. Hegel selbst formuliert diese Beziehung von individueller Erfahrung und Gattungserfahrung in der Vorrede der „Phänomenologie", und wir müssen bei der ausschlaggebenden Wichtigkeit dieser Gesichtspunkte Hegels für das Verständnis des ganzen Werkes seine Ausführungen detailliert zitieren:

„Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen und das allgemeine Individuum, der selbstbewußte Geist, in seiner Bildung zu betrachten ... Diese Vergangenheit durchläuft das Individuum, dessen Substanz der höherstehende Geist ist, in der Weise wie der, welcher eine höhere Wissenschaft vornimmt, die Vorbereitungskenntnisse, die er längst innehat, um sich ihren Inhalt gegenwärtig zu machen, durchgeht; er ruft die Erinnerung derselben zurück, ohne darin sein Interesse und Verweilen zu haben. Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist ... Dies vergangene Dasein ist bereits erworbenes Eigentum des allgemeinen Geistes, der die Substanz des Individuums und so ihm äußerlich erscheinend seine unorganische Natur ausmacht. – Die Bildung in dieser Rücksicht besteht von der Seite des Individuums aus betrachtet darin, daß es dies Vorhandene erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme. Dies ist aber von der Seite des allgemeinen Geistes als der Substanz nichts anderes, als daß diese sich ihr Selbstbewußtsein gibt, ihr Werden und ihre Reflexion in sich hervorbringt.

Die Wissenschaft stellt diese bildende Bewegung sowohl in ihrer Ausführlichkeit und Notwendigkeit, als das, was schon zum Momente und Eigentum des Geistes herabgesunken ist, in seiner Gestaltung dar. Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist. Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Einesteils ist die *Länge* dieses Wegs zu ertragen, denn jedes Moment ist notwendig; – andernteils ist es bei jedem sich zu *verweilen*, denn jedes ist selbst eine individuelle ganze Gestalt, und wird nur absolut betrachtet, insofern seine Bestimmtheit als Ganzes oder Konkretes oder das Ganze in der Eigentümlichkeit dieser Bestimmung betrachtet wird. – Weil die Substanz des Individuums, weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die un-

geheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewußtsein über sich erreichen konnte, so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil *an sich* dies vollbracht, — der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit, die Gestaltung bereits auf ihre Abbreviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung herabgebracht hat."[1]

Betrachtet man von diesem Standpunkt aus die „Phänomenologie des Geistes", versteht man, daß ihre Aufgabe die Aneignung der Gattungserfahrungen durch das Individuum ist, so ist das Verständnis ihres Aufbaus gar nicht so schwer, wie es auf den ersten Anblick erscheinen möchte. Geschichte und System sind hier keineswegs durcheinandergewirbelt, sondern stehen miteinander in einem sehr strengen, notwendigen methodologischen Zusammenhang.

Nur muß noch verstanden werden, warum in der „Phänomenologie" der ganze Weg der Geschichte mit methodologischer Notwendigkeit *dreimal* durchlaufen werden muß. Die geschichtlichen Momente kommen nämlich in der „Phänomenologie" keineswegs willkürlich, sondern im wirklichen historischen Nacheinander vor, dieses wiederholt sich aber im Laufe des Werkes des Geschichtsprozesses dreimal; es kommt uns nun darauf an, zu verstehen, daß auch diese Wiederholung keineswegs eine Willkür, eine Schrulle Hegels ist, sondern die notwendige Folge seiner methodologischen Aufgabe.

Wir werden hier vorerst die allgemeinsten Gesichtspunkte dieser Dreiteilung kurz und abstrakt auseinandersetzen und ihre detaillierte Ausführung bei der Analyse der einzelnen Abschnitte geben. Die dreimalige Wiederholung des Geschichtsablaufs bedeutet nämlich nichts anderes, als daß der Prozeß der Aneignung der historischen Gattungserfahrungen der Menschheit durch das einzelne Individuum in verschiedene Stufen auseinandergelegt wird.

Den Ausgangspunkt bildet notwendigerweise das natürliche und gewöhnliche Bewußtsein des Individuums. Unmittelbar ist für dieses Individuum die Gesellschaft in allen ihren Formen etwas fertig Gegebenes, etwas ganz

[1] Werke, Bd. II, S. 22 ff. Daß es sich hier um die Beziehung der individuellen Erfahrung zur historischen Gattungserfahrung handelt, geht aus dem Gesamtkontext klar hervor. Hegel nennt hier das besondere Individuum den „unvollständigen Geist, eine konkrete Gestalt, in deren ganzem Dasein eine Bestimmtheit herrschend ist, und worin die anderen nur in verwischten Zügen vorhanden sind." (Ebd., S. 22.) Und in den früheren Betrachtungen über die Beziehung von Individuum und Gattung nennt Hegel die letztere einmal „das höchste Wesen". (Jenenser Logik, S. 158.) Es ist also vollständig klar, daß der heutige Leser hier überall statt Geist Gattung lesen kann.

unabhängig von ihm Daseiendes. Indem das Individuum sich individuell von der unmittelbaren Wahrnehmung der objektiven Wirklichkeit bis zu ihrer Vernünftigkeit durcharbeitet, durchläuft es alle Etappen der bisherigen Geschichte der Menschheit. Es durchläuft sie aber *noch nicht* als erkannte Geschichte, sondern als eine Reihenfolge von verschiedenen menschlichen Schicksalen. Das Erlangen der Vernünftigkeit durch das individuelle Bewußtsein besteht nun darin, daß das Individuum den wirklichen Charakter der Gesellschaft und der Geschichte allmählich als etwas von den Menschen selbst gemeinsam Gemachtes erkennt.

Damit tritt das Bewußtsein in den zweiten Kreis der Aneignung der Gattungserfahrungen ein. Es erkennt nun die Geschichte als *wirkliche* Geschichte, die Gesellschaft und ihre Entwicklung nicht mehr als totes Ding oder unheimliches Schicksal, sondern als Produkt der Tätigkeit, der Praxis der Menschen selbst. Diese Erkenntnis wäre aber als bloßes nacktes Resultat des ersten Weges leer und abstrakt. Das so zu der wirklichen Erkenntnis des Wesens von Gesellschaft und Geschichte aufgestiegene individuelle Bewußtsein muß deshalb den ganzen Prozeß der Gattungsentwicklung *nochmals* durchlaufen. Wir haben also auf der zweiten Stufe, die ebenfalls die ganze Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart behandelt, die *wirkliche* Geschichte in ihrer konkreten gesellschaftlichen Totalität vor uns.

Von diesem Standpunkt der Aneignung sämtlicher Gattungserfahrungen durch die Erkenntnis der wirklichen Geschichte gelangt nun das individuelle Bewußtsein auf die Stufe der absoluten Erkenntnis. Von dieser höchsten Stufe aus hält nun das Bewußtsein einen *Rückblick* auf die ganze bisherige Geschichte. Indem es in ihr jene Momente der absoluten Wahrheit, durch die hindurch der Geist zu der adäquaten Erkenntnis seiner selbst gekommen ist, erkennt, ordnet und sammelt, kommt das Bewußtsein zu der nach Hegel adäquaten Erkenntnis der *Bewegungsgesetze* der Geschichte, zur Erkenntnis der Dialektik der Wirklichkeit.

Die Dialektik, die auf den ersten beiden Stufen nur objektiv den Gang der Geschichte beherrscht hat, erscheint auf der dritten Stufe bereits als zum Besitz des Bewußtseins Gewordenes, als Erkenntnis. Jedoch auch diese Erkenntnis ist kein fertiges Resultat; keine abstrakte Formulierung von Endergebnissen ohne den Weg, der zu ihnen geführt hat. Darum ist auf der dritten Stufe der historische Rückblick wiederum auf die *ganze* vorangegangene Geschichte unbedingt notwendig. Hier wiederholt sich also zum dritten Mal der geschichtliche Ablauf. Er ist aber hier *nicht mehr* die wirkliche Geschichte, sondern eine Zusammenfassung der Anstrengungen der Menschheit, die Wirklichkeit adäquat zu begreifen. Kunst, Religion und Philosophie bezeichnen für Hegel die großen Etappen dieses Weges der

adäquaten gedanklichen Erkenntnis der Welt, der Erkenntnis der Dialektik als bewegender Kraft aller Momente des Bewußtseins, wie der objektiven Wirklichkeit.

Dies ist in groben Zügen der Grundgedanke des Aufbaus der „Phänomenologie des Geistes". Es ist nach unseren bisherigen Darlegungen ohne weiteres verständlich, daß die bürgerliche Hegelforschung diesen Aufbau überhaupt nicht bemerkt hat. Sie steht heute selbstredend nicht mehr auf dem Haymschen Standpunkt, daß die „Phänomenologie" einfach ein Chaos ist, aber ihre „Anordnungen" wetteifern mit dem Chaos, das im Kopfe Hayms vorhanden war. Eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Hypothesen, die hier aufgestellt worden sind, lohnt also nicht.

Dagegen muß hervorgehoben werden, daß der von uns dargelegte Aufbau der „Phänomenologie" in seinen wesentlichen Zügen jener Gruppierung entspricht, die Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" in der Form eines Inhaltsverzeichnisses gegeben hat, ohne dort — was dem Inhalt und den Zielen seiner kritischen Betrachtungen entspricht — eine Begründung dieser Konstruktion zu geben[1].

Über die Problematik der wichtigsten Momente in der Durchführung dieses Gedankens bei Hegel werden wir im Zusammenhang mit der ausführlichen Analyse der einzelnen Teile sprechen. Es muß aber schon jetzt betont werden, daß wir uns notwendigerweise auf die Darstellung der wichtigsten Momente beschränken werden, und zwar derjenigen, die mit dem Grundproblem unserer Arbeit unmittelbar oder vermittelt zusammenhängen. Einen ausgeführten Kommentar zur „Phänomenologie des Geistes" darf der Leser von diesen Darlegungen selbstverständlich nicht erwarten.

Um die Teile durch klare, schlagwortartige Bezeichnungen voneinander deutlich zu unterscheiden, werden wir die einzelnen Etappen dieses Weges gemäß der späteren Terminologie Hegels aus der „Enzyklopädie" mit den Ausdrücken: subjektiver, objektiver und absoluter Geist bezeichnen. Dabei darf der Leser freilich nicht vergessen, daß diese Ausdrücke jene Stufen, die die Terminologie Hegels in der „Enzyklopädie" ausdrückt, nur ungefähr decken. Diese Bezeichnungen sind zwar in der Jenaer Periode bei Hegel wiederholt aufgetaucht, ihre endgültige Anwendung im System ist jedoch ein Ergebnis seiner späteren Entwicklungsstufe. Immerhin glauben wir, da Hegel in der „Phänomenologie" diese von uns soeben dargelegte Dreiteilung nicht ausdrücklich als konstruktives Gerüst hervorgehoben hat, daß wir durch diese Bezeichnung — vorbehaltlich ihrer nicht vollständigen Genauigkeit — die Übersicht und das Verständnis des inneren Aufbaus der „Phänomenologie" erleichtern werden.

[1] Die heilige Familie, a. a. O., S. 76–77

Wir geben also zwecks dieser Übersicht eine kurze Bezeichnung dessen, wie sich unsere Aufteilung der Komposition der „Phänomenologie" mit der Hegelschen Inhaltsangabe deckt:

a) *„Subjektiver Geist":* Kapitel I–V: Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft.

b) *„Objektiver Geist":* Kapitel VI: Der Geist.

c) *„Absoluter Geist":* Kapitel VII–VIII: Die Religion, das absolute Wissen.

a) „Subjektiver Geist"

Es handelt sich hier um die Darstellung des individuellen Bewußtseins in seiner Entwicklung von der untersten Stufe des bloß unmittelbaren Wahrnehmens der Welt bis zu den höchsten Kategorien der Vernunft, wie sie in diesem individuellen Bewußtsein erscheinen. Der gemeinsame Charakter dieser ganzen Entwicklung liegt darin, daß das individuelle Bewußtsein überall, auf seiner höchsten wie niedrigsten Stufe eine ihm fremde, fertige Außenwelt vorfindet. (Natur, Gesellschaft.) Im Kampf und in Wechselwirkung mit ihr arbeitet es sich zu den immer höheren Stufen empor. Wir haben in anderen Zusammenhängen Feuerbachs materialistische Kritik an dieser Beziehung des Individuums zur objektiven Wirklichkeit, insbesondere zur Natur angeführt (S. 331). Diese Kritik kennzeichnet sehr genau die idealistische Schranke der Hegelschen Fragestellung und zeigt insbesondere, daß die Beziehung des individuellen Bewußtseins zur Natur bei Hegel vollständig auf den Kopf gestellt erscheint.

Wesentlich komplizierter ist das Verhältnis dieses Bewußtseins zur Gesellschaft. Wir werden im abschließenden Abschnitt dieses Kapitels eine ausführliche Kritik des Hegelschen Begriffs der „Entäußerung" bringen, die auch jene Verzerrungen des Problems aufzeigen wird, die durch den idealistischen Charakter der Fragestellung in der Auffassung Hegels von der Objektivität der gesellschaftlichen Kategorien enthalten ist. Aber wir können, da die bisherigen Darlegungen bestimmte wesentliche Seiten der Hegelschen „Entäußerung" erhellt haben, schon vorwegnehmend sagen, daß seine Auffassung in bezug auf das Verhältnis des Menschen zur Gesellschaft, zur gesellschaftlichen Praxis eine ganze Reihe von richtig erfaßten wesentlichen Momenten der Wirklichkeit und ihrer Entwicklung enthält.

Das individuelle Bewußtsein steht nach der Hegelschen Auffassung einer unerkannten objektiven Wirklichkeit gegenüber, die ihm darum als fertig und fremd erscheint, weil jene Bestimmungen und Vermittlungen, — durch die hindurch sowohl die objektive Wirklichkeit der Gesellschaft wie die Tätigkeit und Rolle des individuellen Bewußtseins in ihr wirklich entstehen und das werden, was sie sind, — für das Bewußtsein noch nicht hervor-

getreten sind. *An sich* sind sie aber auch nach Hegels Auffassung vorhanden und wirksam.

Die theoretische und praktische Arbeit des individuellen Bewußtseins besteht gerade darin, sich diese Zusammenhänge anzueignen und damit — in einem langen und kampfvollen historischen Prozeß — sich vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein und von diesem zur Vernunft weiterzuentwickeln, die Substanz in Subjekt zu verwandeln. Hegel schildert im Schlußteil der „Phänomenologie" diesen Gesamtprozeß, den er so bezeichnet, daß das Subjekt der Substanz allmählich und im Kampfe seine Inhalte entreißt und diese in seine eigenen verwandelt, worin in einer sehr idealistischen Formulierung der sehr materialistische Inhalt enthalten ist, daß nämlich Reichtum und Entwicklung des Bewußtseins davon abhängen, wie weit dieses Bewußtsein die objektive Wirklichkeit widerzuspiegeln imstande ist.

Im Kontext dieser Gesamtdarstellung zeigt Hegel den Unterschied zwischen dem Zusammenhang der Kategorien in der objektiven Logik und in der das Verhältnis zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit darstellenden Phänomenologie. Dort werden die einzelnen Momente entwickelt und aus der Gesamtheit ihrer Entwicklung entsteht die konkrete Totalität des Systems. Hier dagegen steht das Bewußtsein der gesamten Wirklichkeit gegenüber, die vorerst unbegriffen, abstrakt erscheint, deren Momente, deren inhaltlicher und struktureller Reichtum erst im Laufe einer langen Entwicklung allmählich hervortreten und dadurch das anfangs ebenfalls abstrakte individuelle Bewußtsein zu einem konkreten heranwachsen lassen. Hegel charakterisiert also die Grundlinie dieses Prozesses wie folgt: „Zuerst gehören dem *Selbst*bewußtsein daher von der Substanz nur die *abstrakten Momente* an; aber indem diese als die reinen Bewegungen sich selbst weiter treiben, bereichert es sich, bis es die ganze Substanz dem Bewußtsein entrissen, den ganzen Bau ihrer Wesenheiten in sich gesogen, und — indem dieses negative Verhalten zur Gegenständlichkeit ebenso sehr positiv, Setzen ist — sie aus sich erzeugt und damit für das Bewußtsein zugleich wieder hergestellt hat. In dem *Begriffe*, der sich als Begriff weiß, treten hiermit die *Momente* früher auf als das *erfüllte Ganze*, dessen Werden die Bewegung jener Momente ist. In dem *Bewußtsein* dagegen ist das Ganze, aber unbegriffene, früher als die Momente."[1]

Daraus folgt, daß die Entwicklung des Bewußtseins von Stufe zu Stufe nicht die wirkliche, an und für sich seiende Bewegung des Geistes selbst ist, sondern nur eine Erscheinungsform, ein Schein, freilich ein objektiv notweniger, ein im Wesen des Geistes selbst begründeter Schein. Die objektiven Bestimmungen der Wirklichkeit sind, wie hervorgehoben, schon an sich da und wirksam, nur für das agierende, sich entwickelnde Bewußtsein

[1] Werke, Bd. II, S. 604.

sind sie noch unbekannt und darum fremd, fertig, vorgefunden. Es entsteht also eine Bewegung, unmittelbar innerhalb eines „falschen Bewußtseins", die Ablösung einer Gestalt des „falschen Bewußtseins" durch eine andere. Da aber hinter dieser Bewegung objektive Kategorien der gesellschaftlichen Entwicklung wirksam sind, die objektiv, obwohl die agierenden Personen es nicht wissen, die Zusammenfassung der gesellschaftlichen Tätigkeit der Individuen selbst sind, hat dieser Prozeß eine klare Tendenz, die Tendenz der Verwandlung des „falschen Bewußtseins" in ein richtiges, die Tendenz der Entstehung des Bewußtseins der Individuen über den gesellschaftlichen Charakter ihrer Tätigkeit und ihres Bewußtseins über die Gesellschaft als Gesamtprodukt ihrer Tätigkeit.

Die eigenartige Darstellungsweise der „Phänomenologie" besteht darin, daß dem Leser der Zusammenhang der objektiven und subjektiven Kategorien, den die jeweilige individuelle „Gestalt des Bewußtseins" nicht zu erblicken vermag, stets klargemacht wird. Bei Gelegenheit eines prägnanten Falles dieser Art erörtert Hegel den hier vorherrschenden allgemeinen Zusammenhang folgendermaßen: „*Für uns* (für den Leser, G. L.) tritt die vorhergehende Bewegung darum der neuen Gestalt gegenüber, weil diese an sich aus ihr entsprungen, das Moment, woraus sie herkommt, also notwendig für sie ist; ihr (der ‚Gestalt', G. L.) aber erscheint es als ein *Vorgefundenes*, indem sie kein Bewußtsein über ihren *Ursprung* hat, und ihr das Wesen ist, vielmehr *für sich selbst* oder das Negative gegen dies positive Ansich zu sein."[1]

Die Schwierigkeit des Verständnisses in diesem ersten Teil beruht sehr stark auf dieser doppelten Weise der Darstellung. Einerseits stellt Hegel bloß „Gestalten des Bewußtseins" dar, d. h. er zeigt immer wieder, wie sich die gegenständliche Struktur der Welt, ihre eigengesetzliche Bewegung vom Standpunkt der verschiedenen Stufen des individuellen Bewußtseins ausnimmt. Der unmittelbare Ausgangspunkt ist immer wieder dieses individuelle Bewußtsein, seine Auffassung der Wirklichkeit, sein Handeln auf der Grundlage dieser seiner Auffassung, die dieser Auffassung innewohnende immanente Bewegung dieser Bewußtseinsstufe der individuellen Entwicklung. Unmittelbar scheint es so — und diese Unmittelbarkeit ist für Hegel ein sehr wichtiges Moment des Gesamtzusammenhanges —, als ob die Bewegung, die hier vor sich geht, die dialektische Auflösung je einer „Gestalt des Bewußtseins" und ihre Ablösung durch eine andere, höhere, subjektiv in sich vertieftere, nur aus der Dialektik der Bewußtseinsentwicklung erfolgen würde. Die großen Etappen dieses Weges, die Entwicklung vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein, von diesem zur Vernunft spielen sich *unmittelbar* innerhalb des individuellen Bewußtseins ab.

[1] Ebd., S. 276f.

Andererseits ist diese Dialektik nur ein Teil, nur ein Moment der dialektischen Gesamtbewegung des Ganzen. Diese Gesamtbewegung vollzieht sich jedoch *hinter dem Rücken* der jeweilig agierenden „Gestalten des Bewußtseins". Hegel ist kein Kantianer, der die Formen des subjektiven Bewußtseins mit den Formen und Gesetzmäßigkeiten der objektiven Wirklichkeit (bei Kant: der einzig erkennbaren Erscheinungswelt) gleichsetzen würde. Die Tatsache, daß er in der „Phänomenologie" und insbesondere in deren erstem Teil alle objektiven Kategorien in ihrer organischen Bezogenheit auf das Bewußtsein behandelt, ja die Zusammenhänge so darstellt, daß die Kategorien in jener Abfolge und in dem Zusammenhang vor uns erscheinen, in welchem sie von dem Bewußtsein erarbeitet, mehr oder weniger adäquat erfaßt werden, ist die notwendige Methodologie dieses Werks, als Einleitung in die Philosophie, als Anleitung für das Bewußtsein, den philosophischen Standpunkt zu erklimmen.

Aber für keinen Augenblick hören die objektiven Kategorien der Wirklichkeit objektiv zu existieren und zu wirken auf. Nur bilden sie in dieser ersten Etappe den stummen oder feindlichen, immer beweglichen, jedoch für die „Gestalten des Bewußtseins" nie begriffenen Hintergrund. Sie sind *an sich* vorhanden und wirkend, aber nur an sich, nicht für das Bewußtsein der unmittelbaren Subjekte dieser Entwicklungsetappe des Geistes. Der Geist hat sich in dem Menschen noch nicht als Geist erkannt.

Dieser Dualismus, der freilich für Hegel nicht eine dualistische Auffassung der Welt bedeutet, sondern bloß die methodologische Folge jener Abstraktion ist, von der die „Phänomenologie" ausgeht, muß sich auch in der Darstellungsweise widerspiegeln. Der Dualismus ist nur für die „Gestalten des Bewußtseins" da, nicht für den Philosophen, darum auch nicht für den Leser. Wenn Hegel in der früher zitierten Stelle davon spricht, daß die entscheidenden Zusammenhänge zwischen Objektivität und Subjektivität für die „Gestalten des Bewußtseins" undurchsichtig, aber *für uns* verständlich sind, so meint er damit den philosophischen Leser, der diesen Entwicklungsweg der menschlichen Gattung von einer höheren Warte aus betrachtet.

Dadurch entsteht in der Darstellung ein ununterbrochenes Schillern zwischen unmittelbarer Subjektivität der „Gestalten des Bewußtseins" und der an sich seienden Objektivität der von ihnen nicht durchschauten Gesetzmäßigkeiten, ein ständiges Hinüber- und Herübergleiten zwischen diesen beiden Gesichtspunkten. Diese Schwierigkeit der Verständlichkeit entsteht vor allem aus der Methode der „Phänomenologie" selbst. Sie ist nicht die objektive Entwicklungsgeschichte der Wirklichkeit selbst (diese stellt Hegel in seiner „Enzyklopädie", in seinen einzelnen Darstellungen wie in der „Philosophie der Geschichte" usw. dar), sondern die Entwicklung der

menschlichen Gattungserfahrungen im Spiegel des individuellen Bewußtseins. Die objektiven Kategorien sind also zwar nach ihren objektiven Eigengesetzlichkeiten wirksam, ihre methodologische Erscheinungsform ist jedoch von ihrer Bezogenheit auf dieses Bewußtsein bestimmt.

Hinter dieser methodologischen Abstraktion der „Phänomenologie" steht ein wichtiger und fruchtbarer, wesentliche Bestimmungen des Lebens erfassender Grundgedanke Hegels, nämlich daß die Beziehung zwischen Gattung und Individuum ein sehr komplizierter dialektischer Prozeß ist, daß die aktive Rolle des Individuums in der Entstehung der Gattung selbst, in der Entwicklung der Gattungserfahrungen eine unermeßliche und unaufhebbare ist. Zwar ist die Beschränkung auf das individuelle Bewußtsein eine methodologische Abstraktion der „Phänomenologie", zwar ist die wirklich existierende Einbildung des individuellen Bewußtseins, rein von der eigenen Tätigkeit aus die eigene Wirklichkeit aufbauen zu können, eine Selbsttäuschung, deren tragische Zusammenbrüche Hegel gerade in diesem ersten Teil der „Phänomenologie" schildert. Jedoch die Rolle des individuellen Bewußtseins im objektiven Gesamtprozeß der Gattung ist trotz dieser Selbsttäuschung des individuellen Bewußtseins kein bloßer Schein, sondern ein wirkliches wesentliches Moment der Gesamtbewegung.

Durch das Festhalten an der Objektivität des hier stets wirksamen Ansich überwindet Hegel den subjektiven Idealismus vom Typus Kant und Fichte; durch das Festhalten an der ausschlaggebenden Rolle des Individuums, des individuellen Bewußtseins kommt er über die mechanische Auffassung der Gattung hinaus, die sich im alten Materialismus, auch in dem Feuerbachs, gezeigt hat. Erinnern wir uns an die Kritik, die Marx in der sechsten These über Feuerbach gegeben hat, um diese Leistung Hegels in ihrer Bedeutung zu verstehen. Marx sagt dort gegen Feuerbach: „Das Wesen kann daher nur als ‚Gattung', als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden."[1] Die Wahrheit der Hegelschen Darstellung besteht gerade darin, daß er diese Verbindung nicht als eine bloß natürliche auffaßt, sondern als Etappe des allgemeinen Prozesses der „Entäußerung".

Die von uns bis jetzt geschilderten Schwierigkeiten der Darstellung dieses Teiles der „Phänomenologie" lassen sich also auch dahin zusammenfassen, daß das individuelle Bewußtsein sich in einer durch die menschliche Tätigkeit selbst „entäußerten" Wirklichkeit bewegt, aber noch nicht zur Erkenntnis gekommen ist, daß die Objektivität dieser Wirklichkeit das Produkt der von ihm selbstgeschaffenen „Entäußerung" ist. Der Weg des ersten Teiles besteht gerade darin, das individuelle Bewußtsein an die Schwelle dieser Erkenntnis, bis zum Umschlagen in diese Erkenntnis zu führen.

[1] Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 595.

Der Weg der ständigen Höherentwicklung des individuellen Bewußtseins (Bewußtsein-Selbstbewußtsein-Vernunft) führt, je höher sich das individuelle Bewußtsein entwickelt, zu desto schwereren, desto tragischeren Konflikten mit dieser „entäußerten" Wirklichkeit, um aus diesen tragischen Konflikten heraus den bisher nur an sich seienden Geist (die Einheit der Objektivität und Subjektivität in Praxis und Erfahrung der menschlichen Gattung) in einen für sich seienden, sich als solchen erkennenden zu verwandeln.

Von diesem Standpunkt aus erscheint auch der mit der Höherentwicklung der Bewußtseinsstufen verbundene historische Weg noch in einer neuen Beziehung als notwendig. Wenn Hegel sein Zeitalter als den Entwicklungspunkt des Geistes betrachtet, auf dem dieser seine nunmehr vollendete „Entäußerung" in sich zurücknehmen kann, so steckt hinter dieser idealistischen Konstruktion, deren Kritik wir später geben werden, der richtige historische Gedanke, daß die moderne kapitalistische Gesellschaft im Vergleich zu allen früheren Gesellschaften sozial-objektiv das Maximum an „Entäußerung" hervorgebracht hat. Und die tragische Form, die die Zusammenstöße zwischen individuellem Bewußtsein und objektivem Ansich der Gesellschaft am Schluß dieses Teiles erhalten, drückt wiederum eine wirklich vorhandene Entwicklungstendenz der Gesellschaft aus: die menschliche Individualität in unserem heutigen Sinne ist ja in Wirklichkeit kein Naturprodukt, sondern das Resultat einer vieltausendjährigen gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung, deren Gipfelpunkt gerade die moderne bürgerliche Gesellschaft bildet.

Alle Hegelschen Erörterungen über die Entwicklung des individuellen Bewußtseins auf dieser Stufe müssen also vom Standpunkt einer solchen Dialektik begriffen werden. Dadurch erst löst sich der objektiv notwendige Schein, der in der Unmittelbarkeit des individuellen Bewußtseins zur selbständigen Gestalt wird, auf und wird zu einer notwendigen Erscheinungsform der Entwicklung der menschlichen Gattungserfahrung. Hegel erörtert diese Dialektik der Erscheinungsform des individuellen Bewußtseins folgendermaßen: „Der Begriff dieser Individualität, wie sie als solche für sich selbst alle Realität ist, ist zunächst *Resultat;* sie hat ihre Bewegung und Realität noch nicht dargestellt, und ist hier *unmittelbar* als *einfaches Ansichsein gesetzt* . . . Diese Beschränkung des Seins jedoch kann *das Tun* des Bewußtseins *nicht beschränken*, denn dieses ist hier ein vollendetes *Sichaufsichselbst*beziehen; die Beziehung auf Anderes ist aufgehoben, welche die Beschränkung desselben wäre . . . Diese bestimmte ursprüngliche *Natur* des in ihr frei und ganz bleibenden Bewußtseins erscheint als der unmittelbare und einzige eigentliche *Inhalt* dessen, was dem Individuum Zweck ist; er ist zwar *bestimmter* Inhalt, aber er ist überhaupt *Inhalt* nur, insofern wir das *Ansichsein* isoliert betrachten; in Wahrheit aber ist er die von der Indivi-

dualität durchdrungene Realität; die Wirklichkeit, wie sie das Bewußtsein als einzelnes an ihm selbst hat . . ."[1]

Die ausführliche Darstellung der einzelnen Etappen dieses Weges wäre die Aufgabe eines Kommentars zur „Phänomenologie des Geistes"; eine solche Aufgabe kann sich diese Arbeit unmöglich stellen. Wir müssen uns auf die Analyse einzelner wesentlicher Momente beschränken, und zwar solcher, die mit unserem Problem, mit der Beziehung Hegels zur bürgerlichen Gesellschaft, in einem engeren Zusammenhang stehen. Den wichtigsten Wendepunkt des ersten Teiles, die Rolle der Arbeit in der Entstehung des menschlichen Selbstbewußtseins, haben wir bereits ausführlich analysiert, als wir über das Kapitel „Herrschaft und Knechtschaft" gesprochen haben (S. 377f.).

Wir haben dort den für Hegel sehr wichtigen Gedanken hervorgehoben, daß die Weiterentwicklung des Selbstbewußtseins über die Arbeit, d. h. über das Bewußtsein des arbeitenden Knechtes und nicht des müßigen Herrn geht. Die bloße Arbeit jedoch in der Sklavengesellschaft und auch in ihrer Auflösung, die sich als Zersetzungsprozeß des römischen Imperiums vollzieht, ist vorerst eine ganz abstrakte. Hegel schildert in der Form des Stoizismus, des Skeptizismus und des entstehenden Christentums (unglückliches Bewußtsein) verschiedene Formen dieser Bewußtseinsentwicklung, wobei er auf den abstrakten, die Wirklichkeit, die menschliche Tätigkeit nicht begreifenden Charakter aller dieser Bewußtseinsstufen ein besonderes Gewicht legt. Er sagt über das Weltbild des „unglücklichen Bewußtseins": „Das Bewußtsein des Lebens, seines Daseins und Tuns ist nur der Schmerz über dieses Dasein und Tun, denn es hat darin nur das Bewußtsein seines Gegenteils als des Wesens und der eigenen Nichtigkeit . . . Sein Denken als solches bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengelautes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenständliche Weise wäre, kommt. Es wird diesem unendlichen reinen inneren Fühlen wohl sein Gegenstand; aber so eintretend, daß er nicht als begriffener, und darum als ein Fremdes eintritt . . . Dem Bewußtsein kann daher nur das *Grab* seines Lebens zur Gegenwart kommen . . . Indem es sie (die innere Gewißheit, G. L.) *für sich selbst* nicht hat, bleibt sein Inneres vielmehr noch die gebrochene Gewißheit seiner selbst; die Bewährung, welche es durch Arbeit und Genuß erhalten würde, ist darum eben eine solche *gebrochene;* oder es muß sich vielmehr selbst diese Bewährung vernichten, so daß es in ihr wohl die Bewährung, aber nur die Bewährung desjenigen, was es für sich ist, nämlich seiner Entzweiung findet. Die Wirklichkeit . . . ist diesem Bewußtsein nicht mehr ein *an sich Nichtiges* (wie für Stoizismus und Skeptizismus,

[1] Werke, Bd. II, S. 296f.

G. L.) ..., sondern ein solches, wie es selbst ist, eine *entzwei gebrochene Wirklichkeit...*"[1]

Die Schwierigkeit des Begreifens des historischen Entwicklungsganges in diesem Abschnitt der „Phänomenologie" besteht, wie uns bereits klargeworden ist, darin, daß die historischen Ereignisse und Epochen zwar so aufeinanderfolgen und so wirksam sind, wie es ihr Ansichsein in der historischen Wirklichkeit selbst vorschreibt, ihre Erscheinungsform jedoch dadurch bestimmt ist, wie sie sich in der Entwicklung des individuellen Bewußtseins widerspiegelt. Darum treten in diesem Abschnitt zwei große Krisen der Menschheit mit einer größeren Deutlichkeit hervor. Die erste, die Auflösung der Antike und die Entstehung des Christentums, haben wir jetzt in ihren Folgen für die Bewußtseinsentwicklung kurz skizziert. Die Schwierigkeit ihres Verständnisses liegt darin, daß alles, was hier dunkel ist, sich infolge des methodologischen Aufbaus der „Phänomenologie" erst im zweiten und dritten Abschnitt aufhellen kann, nämlich dann, wenn die objektiv geschichtlichen, gesellschaftlichen Ereignisse, die der Bewußtseinsentwicklung zugrunde lagen, deutlich in Erscheinung treten, wenn diese Stufe der Entwicklung der dialektischen Selbstbewegung der menschlichen Gattung objektiv in ihrer Gesetzmäßigkeit als Stufe der Entwicklung begriffen wird. So viel ist aber auch hier sichtbar, daß, wie uns bereits lange bekannt ist, für Hegel das Christentum die allgemeine ideologische Grundlage der modernen Zeit bildet. Die hier kurz gegebene Wesensart des „unglücklichen Bewußtseins" zeigt, daß das Christentum in Hegels Augen diese Rolle vor allem darum spielen kann, weil in ihm die „Entäußerung", die Loslösung des Individuums aus den naturhaften Banden einer primitiven Gesellschaft auf einer höheren und entwickelteren Stufe erscheint als in den antiken Philosophien, die diesen objektiven Auflösungsprozeß ideologisch begleitet haben, bei denen jedoch, nach Hegels Auffassung, die Reaktion des Bewußtseins eine reiner negative, abstraktere, die entstehende und wachsende Entäußerung weniger berücksichtigende gewesen ist.

Die zweite Krise des individuellen Bewußtseins spielt sich in der Entstehungszeit der modernen bürgerlichen Gesellschaft und in dieser selbst ab. Den Entwicklungsgang des Bewußtseins, den Hegel zwischen diesen beiden Krisen schildert, wobei vorwiegend von der Entwicklung der bewußtseinsmäßigen Bewältigung der äußeren Wirklichkeit der Natur die Rede ist, müssen wir hier überschlagen. In der zweiten großen Krise treten uns nun alle gesellschaftlich-moralischen Probleme entgegen, deren Auffassung durch Hegel uns aus seinen eigenen Darstellungen, aus seinen Polemiken gegen die Gesellschafts- und Moralauffassung des subjektiven Idealismus inhaltlich bekannt ist. Wir müssen auch, um unsere Darstellung

[1] Ebd., S. 160, 164, 165 und 166.

nicht allzusehr auszudehnen, den Leser bezüglich der Inhalte an unsere früheren Darlegungen erinnern und hier nur auf die spezifisch phänomenologische Seite dieser Fragen eingehen. Es handelt sich also hier um die Dialektik in der Auseinandersetzung zwischen Individuum und gesellschaftlicher Wirklichkeit, wobei es uns bereits bekannt ist, daß diese letztere in einer unbegriffenen, für das Individuum rätselhaften Notwendigkeit erscheint, als etwas, das der Praxis des Individuums fremd, ja zuweilen in den extremen tragischen Fällen des Zu-Ende-Gehens in den individuellen Bestrebungen feindlich gegenübersteht. „Das Bewußtsein ist sich daher durch seine Erfahrung, worin ihm seine Wahrheit werden sollte, vielmehr ein Rätsel geworden, die Folgen seiner Taten sind ihm nicht seine Taten selbst; was ihm widerfährt, ist *für es* nicht die Erfahrung dessen, was es *an sich* ist; der Übergang nicht eine bloße Formänderung desselben Inhalts und Wesens, einmal vorgestellt, als Inhalt und Wesen des Bewußtseins, das andere Mal als Gegenstand oder *angeschautes* Wesen seiner selbst. Die *abstrakte Notwendigkeit* gilt also für die nur negative unbegriffene *Macht der Allgemeinheit*, an welcher die Individualität zerschmettert wird."[1]

Hegel schildert nun verschiedene Formen des rein individuellen Verhaltens zur Wirklichkeit, verschiedene Stufen des bloß individuellen Bewußtseins: die „Lust", die mit der „Notwendigkeit" in eine Kollision gerät und darin zerschmettert wird; das „Gesetz des Herzens", wo die individuelle subjektive Überzeugtheit vom Wohl der Menschheit dieser ihr Gesetz vorschreiben will, um darauf zu kommen, daß die verschiedenen Individuen nach verschiedenen „Gesetzen des Herzens" leben, die einander inhaltlich entgegengesetzt und der Richtung nach oft direkt feindlich gegenüberstehen; und endlich auf noch höherer Stufe die „Tugend", die bereits von einer großen subjektiven Höhe der moralischen Reinheit aus die Welt verbessern will, um dann zu erfahren, daß die objektive Notwendigkeit des „Weltlaufs" sich überhaupt nicht um diese subjektiven Postulate der individuellen Moralität kümmert.

Bei allen diesen Kämpfen und Konflikten sehen die einzelnen „Gestalten des Bewußtseins" nur den Untergang ihrer individuellen Bestrebungen, nur das Zerschellen an der unbekannten Macht einer fremden Wirklichkeit alles dessen, was ihr Bewußtsein ihnen als Weg notwendig vorschreibt. Nur für den außenstehenden Beobachter wird es klar, was für Kräfte in diesen unmittelbar rein individuellen philosophischen Trauerspielen wirksam sind. „Das *rein einzelne* Tun und Treiben des Individuums bezieht sich auf die Bedürfnisse, welche es als Naturwesen, d. h. als *seiende Einzelheit* hat. Daß selbst diese seine gemeinsten Funktionen nicht zunichte werden, sondern

[1] Ebd., S. 275.

Wirklichkeit haben, geschieht durch das allgemeine erhaltende Medium, durch die *Macht* des ganzen Volks."[1]

Die Details dieser Entwicklung gehören wiederum nicht hierher, sondern in einen ausführlichen Kommentar. Wichtig ist vor allem das Prinzip der Entwicklung, wobei dem Individuum, dem individuellen Bewußtsein, freilich sehr langsam und sehr ungleichmäßig, durch schwere tragische Zusammenbrüche hindurch allmählich der Zusammenhang der eigenen Subjektivität mit dem unbekannten Ansich der objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit dialektisch eingepaukt wird. Das Prinzip dieser Erziehungsgeschichte des individuellen Bewußtseins ist aus dem oben angegebenen Zitat ersichtlich: es ist das Prinzip des realen Zusammenhanges des Individuums mit der Gesellschaft durch seine Bedürfnisse, durch ihre Erfüllung, durch das Schaffen der Bedingungen dieser Erfüllung mit der eigenen Arbeit. Es ist wiederum für den ganzen Aufbau der Hegelschen Philosophie sehr charakteristisch, daß die erhabenen Tragödien der erliegenden Subjektivität sich oft in hohen ideologischen Regionen abspielen, daß sie tiefe moralische Probleme in Bewegung bringen; daß die Problematik selbst jedoch, die auf dieser moralischen Höhe niemals die Sphäre der tragischen Entgegensetzung einander fremder und ausschließender Prinzipien verlassen könnte, durch die ökonomische Tätigkeit des Menschen in der Gesellschaft – auch philosophisch, auch für das individuelle Bewußtsein der Phänomenologie – zur Lösung gebracht wird. Der arbeitende Mensch ist eben – um eine der Hegelschen Dialektik verwandte Goethesche Terminologie zu gebrauchen – das „Urphänomen" des identischen Subjekts-Objekts, der zum Subjekt werdenden Substanz, der „Entäußerung" und der Tendenz zu ihrer Rücknahme in das Subjekt. Die ansichseiende Gesellschaftlichkeit einer jeden menschlichen Praxis ist in der Arbeit, in der Befriedigung der Bedürfnisse durch die Arbeit zum Umschlag ins Fürsichsein objektiv am nächsten.

Dieser prinzipiellen Linienführung entspricht die historische: die Tatsache, daß bei Hegel die Überwindung dieser Schranke der Weltauffassung, die Überwindung der bloßen Subjektivität des individuellen Bewußtseins in der kapitalistischen Gesellschaft, durch die ökonomische Tätigkeit geschieht. Die von uns oben skizzierten tragischen Zusammenbrüche des individuellen Bewußtseins waren vom Standpunkt der phänomenologischen Stufenleiter in der Entwicklung des Bewußtseins „die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst". Indem nun die Macht des gesellschaftlichen Ansich immer konkreter hervortritt, nähern wir uns immer stärker und deutlicher der kapitalistischen Gesellschaft, dem „geistigen Tierreich", wie Hegel sie in diesem Abschnitt bezeichnet. Das individuelle Bewußtsein erhält damit die höchste Stufe, die ihm ohne

[1] Ebd., S. 265.

Selbstaufhebung gegeben ist als „Individualität, welche an und für sich reell ist".

Diese Realität entsteht bei Hegel durch die Gesellschaftlichkeit der Arbeit. „Die *Arbeit* des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebenso sehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der Andern als seiner eigenen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der Andern. – Wie der Einzelne in seiner *einzelnen* Arbeit schon eine *allgemeine* Arbeit *bewußtlos* vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen *bewußten* Gegenstand; das Ganze wird *als Ganzes* sein Werk, für das er sich aufopfert, und eben dadurch sich selbst von ihm zurückerhält."[1]

Wenn wir uns an die Ökonomie Hegels in der ganzen Jenaer Periode, ja schon in der zweiten Hälfte der Frankfurter Zeit erinnern, so enthält diese Stelle nichts Neues und Überraschendes. Die philosophische Aufhebung des Auf-sich-Gestelltseins des individuellen Bewußtseins, seines Eingesperrtseins in die enge Welt der Subjektivität geschieht durch die Erkenntnis der ökonomischen Tätigkeit des Menschen in der modernen bürgerlichen Gesellschaft; geschieht dadurch, daß Hegel philosophisch alle ihm möglichen Konsequenzen aus der Smithschen Ökonomie zieht. Der Standpunkt, zu dem das individuelle Bewußtsein gebracht werden soll, ist ja die Einheit des Individuellen und des Gesellschaftlichen, sowohl im objektiven wie im subjektiven Sinne. Diese Einheit ist an sich in der eigenen ökonomischen Praxis des Menschen, in dem, was er täglich macht, enthalten. Es kommt nur darauf an, daß die objektiven Bestimmungen dieser seiner eigenen alltäglichen Tätigkeit ihm klar und deutlich ins Bewußtsein treten.

Es ist sowohl für die soziale wie philosophische Herkunft von Hegels Denken, wie auch für die grundlegende Tendenz der „Phänomenologie" bezeichnend, daß jene „Gestalt des Bewußtseins", in der und durch die die entscheidende Wendung vollzogen wird, der „Eigennutz" ist. Hegel steht hier auf den Schultern der Gesellschaftsphilosophie der Aufklärung von Hobbes bis Helvetius und insbesondere auf jenen der Smithschen Ökonomie. Die Eigengesetzlichkeit und die eigene Macht der Individualität, worin Hegel das wesentlich höhere Prinzip der modernen Gesellschaft der antiken gegenüber erblickt, kommt gerade darin zum Ausdruck, daß dieser Eigennutz einerseits die unmittelbare Wirklichkeit und die subjektive Berechtigung des individuellen Bewußtseins ausmacht, andererseits, ohne es zu wissen und zu wollen, die wichtigste gesellschaftliche Triebkraft der bürgerlichen Gesellschaft ist.

Diesen Gegensatz zwischen antiker und moderner Gesellschaft spricht Hegel später in einer sehr ideologischen Form aus: „Die selbständige Entwicklung der Besonderheit ist das Moment, welches sich in den alten Staa-

[1] Ebd., S. 266.

ten als das hereinbrechende Sittenverderben und der letzte Grund des Untergangs derselben zeigt."[1] Hegel führt hier dann das Christentum als das wesentlich unterscheidende Prinzip zwischen antiker und moderner Gesellschaft an. In der „Phänomenologie" ist die Entwicklung viel handgreiflicher, irdischer. Hegel zeigt ganz einfach die Dialektik des Eigennutzes auf, und zwar die Dialektik jenes falschen Bewußtseins im Eigennutz, wonach das Individuum nur in seiner Einbildung fähig ist, die Prinzipien des Eigennutzes konsequent durchzuführen, in der Wirklichkeit dagegen diese seine eigennützige Tätigkeit notwendig und unvermeidlich in eine gesellschaftliche, gesellschaftlich nützliche, mit der Tätigkeit der anderen Menschen verbundene, in die Gattungstätigkeit der Menschheit aufgehende umschlagen muß. „Wenn sie (die Individualität, G. L.) eigennützig handelt, so weiß sie nur nicht, was sie tut, und wenn sie versichert, alle Menschen handeln eigennützig, so behauptet sie nur, alle Menschen haben kein Bewußtsein darüber, was das Tun ist."[2]

Diese objektive Aufhebung der Selbsttäuschung des eigennützigen Bewußtseins bedeutet aber keineswegs so viel, daß ihre Eigennützigkeit oder die Rolle und Bedeutung der individuellen Praxis in der Gesellschaft dadurch aufgehoben, ja auch nur abgeschwächt würde. Gerade hier, wo die Entwicklung der „Phänomenologie" vor der Überwindung der Stufe der Subjektivität steht, wo Hegel mit dem größten Nachdruck die ansichseiende Gesellschaftlichkeit einer jeden menschlichen Praxis als die Wahrheit, die unter der Selbsttäuschung des individuellen Bewußtseins steckt, hervorhebt, gerade hier betont er mit dem größten Nachdruck die unaufhebbare *gesellschaftliche* Bedeutung der menschlichen Individualität, und zwar nicht in einer Kant-Fichteschen stilisierten moralischen Erhabenheit, sondern in jener eigennützigen Unmittelbarkeit, in der sie im Alltag des Kapitalismus erscheint. Die Lebendigkeit, die lebendige Fortbewegung der menschlichen Gesellschaft beruht nach dem Smith-Schüler Hegel gerade auf dieser eigennützigen Tätigkeit der Individuen: „Es ist also das *Tun und Treiben der Individualität Zweck an sich selbst; der Gebrauch der Kräfte, das Spiel ihrer Äußerungen ist es*, was ihnen, die sonst das tote Ansich wären, Leben gibt, das Ansich nicht ein unausgeführtes existenzloses und abstraktes Allgemeines, sondern es selbst ist unmittelbar diese Gegenwart und Wirklichkeit des Prozesses der Individualität."[3]

Das wesentliche Moment dieser Dialektik ist die allmähliche, immer stärkere Aufhebung der Unmittelbarkeit der subjektiven Tätigkeit und mit ihr und durch sie der Unmittelbarkeit des individuellen Bewußtseins: seine

[1] Rechtsphilosophie, a. a. O., S. 155, § 185.
[2] Werke, Bd. II, S. 293.
[3] Ebd., S. 293.

„Entäußerung“ und das Bewußtwerden über die „entäußerte“ Wirklichkeit als nicht nur entfremdetes Tätigkeitsfeld für die Individualität, sondern zugleich und untrennbar davon als Grundlage, Inhalt und Bestimmtheit der Individualität selbst, des individuellen Bewußtseins. Diese „Entäußerung“ geschieht durch die Hingabe der menschlichen Tätigkeit an die Sache selbst, durch die Verkörperung und Entäußerung der Arbeit in der Sache, wobei diese nicht ein einfacher (durch die Arbeit verwandelter) Gegenstand der äußeren objektiven Wirklichkeit ist, sondern zugleich ein Knotenpunkt gesellschaftlicher Interessen, ein Kreuzungspunkt individueller Bestrebungen, ein Umschlagspunkt des Subjektiven ins Objektive.

Durch solche komplizierten Kreuzungen, durch ein so verschlungenes Ineinandergreifen von menschlichen Tätigkeiten und von Sachen, in denen diese Tätigkeiten sich verkörpern, entsteht die bewegliche und eigengesetzliche Einheit des gesellschaftlichen Ganzen. Ihre Ganzheit und Einheit wird freilich den in ihr handelnden Individuen vorerst noch nicht bewußt. „Sie wissen das nicht, aber sie tun es“[1], sagt Marx. Durch dieses Tun tritt aber doch nicht nur die Objektivität dieser Zusammenhänge, sondern auch ihr Widerschein in den Subjektiven immer deutlicher hervor, obwohl Hegel auf dieser Stufe nur erst sämtliche Voraussetzungen und Vorbedingungen zum wirklichen Umschlagen in die bewußte Objektivität der gesellschaftlichen Praxis heranführt. Er schildert die Beziehung des individuellen Bewußtseins zum Ganzen nunmehr folgendermaßen: „*Das Ganze* ist die sich bewegende Durchdringung der Individualität und des Allgemeinen; weil aber dies Ganze für dies Bewußtsein nur als das *einfache* Wesen und damit als die Abstraktion *der Sache selbst* vorhanden ist, fallen seine Momente als getrennte außer ihr und aus einander; und *als Ganzes* wird es nur durch die trennende Abwechslung des Ausstellens und des Fürsichbehaltens erschöpft und dargestellt.“[2] Das heißt durch das kapitalistische Warenverhältnis.

Bei den oft schwierigen und dunklen Darlegungen der Beziehung des „Tuns und Treibens“ der Individualität und der „Sache selbst“ muß stets vor Augen gehalten werden, daß in dieser „Sache selbst“ die beiden Seiten der Ware, ihre natürliche Gegenständlichkeit als Ding und ihre gesellschaftliche Gegenständlichkeit als Ware zusammenfallen, und zwar vom Standpunkt des individuellen Bewußtseins, das in ihr einerseits das Produkt seiner eigenen Tätigkeit, den Zweck dieser Tätigkeit erblickt, andererseits in ihr ein bloßes Mittel sieht, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, das durch beide Momente in die verschiedenartigsten Wechselbeziehungen mit den anderen Individuen und dadurch mit der Bewegung und dem Leben der ganzen Gesellschaft gerät.

[1] Kapital, Bd. I, a. a. O., S. 79.
[2] Werke, Bd. II, S. 312.

Auf diese Weise kommt hier jene Dialektik zum Vorschein, durch die der Mensch in der individuellen Arbeit, in der ökonomischen Tätigkeit des Tausches über die bloße Subjektivität zur gesellschaftlichen Allgemeinheit erhoben wird: eine Entwicklung, die uns aus den Jenaer Werken Hegels sehr gut bekannt ist. Hegel schildert hier diesen Prozeß folgendermaßen: „Es ist ihm (dem Menschen, G. L.) nicht um die Sache als *diese seine einzelne* zu tun, sondern um sie als *Sache*, als Allgemeines, das für Alle ist . . . Die aber sich durch diese Einmischung für betrogen halten oder ausgeben, wollten vielmehr selbst auf gleiche Weise betrügen. Sie geben ihr Tun und Treiben für etwas aus, das nur für sie selbst ist, worin sie nur *sich* und ihr *eigenes Wesen* bezweckten. Allein indem sie etwas tun, und hiemit sich darstellen und dem Tage zeigen, widersprechen sie unmittelbar durch die Tat ihrem Vorgeben, den Tag selbst, das allgemeine Bewußtsein und die Teilnahme Aller ausschließen zu wollen; die Verwirklichung ist vielmehr eine Ausstellung des Seinigen in das allgemeine Element, wodurch es zur *Sache* Aller wird, und werden soll."[1]

So wird die Dialektik der Arbeit, der menschlichen Tätigkeit, der gesellschaftlichen Praxis überhaupt in die Dialektik der Warenbeziehung eingebaut und ihr untergeordnet. Denn Hegel sieht ganz klar, daß durch die bloße Tätigkeit der Arbeit der komplizierte Charakter der gesellschaftlichen Gegenständlichkeit nicht zu gewinnen ist. Die einfache „Entäußerung", die in der bloßen Tätigkeit der Arbeit enthalten ist, muß eine komplizierte, kapitalistisch fetischisierte Form annehmen, um die menschlichen Beziehungen als die Grundlage der gesellschaftlichen Gegenständlichkeit in der modernen bürgerlichen Gesellschaft darstellen zu können. (Wo Hegel in dieser Darstellung der kapitalistischen Form der „Entäußerung" der Arbeit irrt, und worin die konkreten Folgen seiner Irrtümer bestehen, werden wir im letzten Kapitel, an Hand der Marxschen Kritik seiner Theorie der Entäußerung, ausführlich zeigen.)

Hier können wir uns vorerst mit dem Ergebnis begnügen, wohin die Dialektik dieser „entäußerten" Gegenständlichkeitsformen, die bewegten Widersprüche zwischen der Tätigkeit des Menschen, seiner Beziehung zu den anderen Menschen und seiner Beziehung zu den Gegenständen seiner Tätigkeit und Bedürfnisbefriedigung führt. Hegel faßt diese Ergebnisse so zusammen: „Das Bewußtsein erfährt beide Seiten als gleich wesentliche Momente, und hierin was die *Natur der Sache selbst* ist, nämlich weder nur Sache, welche dem Tun überhaupt und dem einzelnen Tun, noch Tun, welches dem Bestehen entgegengesetzt und die von diesen Momenten als ihren *Arten* freie *Gattung* wäre, sondern ein Wesen, dessen *Sein* das *Tun* des *einzelnen* Individuums und aller Individuen, und dessen Tun unmittelbar *für*

[1] Ebd., S. 312.

Andere, oder eine *Sache* ist, und nur Sache ist als *Tun Aller* und *Jeder;* das Wesen, welches das Wesen aller Wesen, das *geistige Wesen* ist. Das Bewußtsein erfährt, daß keins jener Momente *Subjekt* ist, sondern sich vielmehr in der *allgemeinen Sache selbst* auflöst; die Momente der Individualität, welche der Gedankenlosigkeit dieses Bewußtseins nacheinander als Subjekt galten, nehmen sich in die einfache Individualität zusammen, die als *diese* ebenso unmittelbar allgemein ist. Die Sache selbst verliert dadurch ... die Bestimmtheit lebloser, abstrakter Allgemeinheit, sie ist vielmehr von der Individualität durchdrungene Substanz; das Subjekt, worin die Individualität ebenso als sie selbst oder als *diese*, wie als *alle* Individuen ist, und das Allgemeine, das nur als dies Tun Aller und Jeder ein *Sein* ist, eine Wirklichkeit darin, daß *dieses* Bewußtsein sie als seine einzelne Wirklichkeit und als Wirklichkeit Aller weiß."[1]

Durch das Klarwerden dieses Zusammenhanges ist die Aufhebung des individuellen Bewußtseins in die gesellschaftliche Objektivität möglich geworden. Der „subjektive Geist" wird hier zum „objektiven Geist". Hegel schließt seinen ersten Abschnitt mit zwei weiteren Kapiteln über die „gesetzgebende Vernunft" und die „gesetzprüfende Vernunft". Beide Kapitel enthalten eine scharfe Kritik der Kant-Fichteschen Philosophie als des höchsten philosophischen Ausdrucks dieser Stufe der menschlichen Bewußtseinsentwicklung, auf der der allgemeine Standpunkt des subjektiven Bewußtseins zur objektiven Wirklichkeit sich nicht über jene Unmittelbarkeit erhebt, für die die gegenüberstehende gesellschaftliche Objektswelt etwas Fremdes, ja Feindliches bleiben muß. Die Inhalte dieser Kritik an Kant und Fichte sind uns aus den Jenaer Werken Hegels bekannt; wir müssen uns also nicht ausführlich auf sie einlassen.

Auch die Methodologie in der auf den ersten Augenblick überraschenden Reihenfolge, daß Hegel, nachdem er sachlich-objektiv das individuelle Bewußtsein durch die Analyse der Arbeit und der Warenbeziehung schon zum Umschlagen in gesellschaftliche Objektivität gebracht hat, noch eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Philosophie eines der auf dieser Stufe schon überwundenen Standpunkts einführt, ist uns nichts Neues. Einerseits wissen wir aus den früheren Werken Hegels, daß er Kant und Fichte als den höchsten philosophischen Ausdruck jener allgemeinen Krise der Menschheitsentwicklung aufgefaßt hat, die sich gesellschaftlich-geschichtlich in der Französischen Revolution offenbart hat. Andererseits ist uns jene idealistische Seite der „Entäußerung" bei Hegel bekannt, wonach er in den „höheren", von der unmittelbaren Warenbeziehung entfernteren, „geistigeren" Formen dieser Entäußerung eine Stufe ihrer Entwicklung erblickt hat, die der dialektischen Selbstauflösung und Selbst-

[1] Ebd., S. 313.

aufhebung nähersteht als das ökonomische „Urphänomen“ der „Entäußerung“ selbst.

Diese idealistische Methodologie Hegels, der wir in seiner Ökonomie in dem Höherstehen des juristischen „Anerkanntseins“ den ökonomischen Kategorien gegenüber bereits begegnet sind, wiederholt sich an dieser entscheidenden Stelle der „Phänomenologie des Geistes“. Daß Hegel nicht in der Dialektik der kapitalistischen Gesellschaft selbst, sondern in der Philosophie von Kant und Fichte den wirklichen Umschlagspunkt zum „objektiven Geist“ erblickt, ist der Ausdruck desselben philosophischen Idealismus, wie die Verkehrung der Rangordnung zwischen ökonomischen und juristischen Kategorien in der Ökonomie selbst. Dieses idealistische Moment muß natürlich bei der Beurteilung dieser Entwicklung durch Hegel berücksichtigt und kritisiert werden. Es kann jedoch das Wesen der Entwicklung selbst, das Heranführen der Erkenntnis der Gesellschaftlichkeit für das individuelle Bewußtsein durch die Dialektik der eigenen ökonomischen Tätigkeit nur trüben, aber keineswegs vollständig verdunkeln.

b) „Objektiver Geist“

Damit hat Hegel das individuelle Bewußtsein zu einer Stufe geführt, auf der es imstande ist, die eigene Geschichte, die Geschichte der menschlichen Gattung in ihrer Wirklichkeit zu begreifen. Es ist also methodologisch verständlich, ja unbedingt notwendig, daß jetzt erst, von dieser mühsam erreichten Entwicklungsstufe des Bewußtseins aus der wirkliche Geschichtsablauf noch einmal rekapituliert wird.

Freilich jetzt schon in einer ganz anderen Weise. Was in dem ersten Durchlaufen der Geschichte ein schattenhafter, ja rätselhafter Untergrund für das damals vorhandene Bewußtsein der phänomenologischen Entwicklung gewesen ist, erscheint nun in einem geordneten und vernünftigen historischen Zusammenhang. Objektiv handelt es sich selbstverständlich um denselben Geschichtsablauf; objektiv ist die Gesetzmäßigkeit dieses historischen Prozesses genau dieselbe; objektiv hat sich weder die Beziehung des Individuums zur gesellschaftlich-geschichtlichen Totalität noch die Rolle des subjektiven „Tuns und Treibens“ in ihr geändert.

Aber wir wissen bereits, daß für die Methodologie der „Phänomenologie des Geistes“ alle Kategorien in ihrer Bezogenheit auf das Subjekt vorkommen und in bezug auf die Entwicklung des Subjekts geordnet werden. Die höhere Stufe der Subjektivität bedeutet also eine neue Form der besonderen Art der Gegenständlichkeit dieses Werkes: das Wesen der erscheinenden „Gestalten“, in denen und in deren Abfolge der Weg der menschlichen Gattungserfahrung philosophisch dargelegt wird, hat sich

radikal geändert. Daraus ergibt sich nun die Notwendigkeit, den historischen Entwicklungsweg dieser neuen, höheren Stufe der Gattungserfahrung ebenfalls in ihrer historischen Entwicklung darzulegen, d. h. die historische Entwicklung auf dieser Stufe des Bewußtseins nochmals zu durchlaufen.

Wir befinden uns also jetzt auf dem Boden der *wirklichen Geschichte*, während das erste Durchlaufen der historischen Entwicklung zwar ebenfalls an sich historisch gewesen ist, jedoch wegen der besonderen Art der phänomenologischen Stellung des Bewußtseins zur Wirklichkeit die echten Hegelschen Kategorien der Historizität *noch nicht* hervortreten konnten. Der qualitative Unterschied dieser Stufe von der früheren wird von Hegel sehr scharf betont. Er sagt in den einleitenden Bemerkungen zu diesem Abschnitt über die nunmehr hervortretenden „Gestalten": „Diese unterscheiden sich aber von den vorhergehenden dadurch, daß sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewußtsein, Gestalten einer Welt."[1]

Bei der Analyse der antiken Welt führt Hegel diesen methodologischen Gedanken noch konkreter durch und bezeichnet den Unterschied zur früheren Entwicklungsstufe noch schärfer, wobei freilich nicht außer acht gelassen werden darf, daß die konkrete Charakteristik, die Hegel der „Gestalt einer Welt" gibt, hier der antiken Welt und nicht ohne weiteres dieser ganzen Bewußtseinsstufe angehört. Trotzdem glauben wir, daß diese Ausführungen Hegels den qualitativen Unterschied zwischen erster und zweiter Stufe gerade in ihrer Konkretheit noch besser beleuchten werden. „Die allgemeinen sittlichen Wesen sind also die Substanz als Allgemeines, und sie als einzelnes Bewußtsein; sie haben das Volk und die Familie zu ihrer allgemeinen Wirklichkeit ... In diesem Inhalt der sittlichen Welt sehen wir die Zwecke erreicht, welche die vorhergehenden substanzlosen Gestalten des Bewußtseins sich machten; was die Vernunft nur als Gegenstand auffaßte, ist Selbstbewußtsein geworden, und was dieses nur in ihm selbst hatte, als wahre Wirklichkeit vorhanden. – Was die Beobachtung als ein *Vorgefundenes* wußte, an dem das Selbst keinen Teil hätte, ist hier vorgefundene Sitte, aber eine Wirklichkeit, die zugleich Tat und Werk des Findenden ist."[2] Und Hegel gibt hieran anschließend eine ausführliche Kritik einer Reihe der früher dargelegten „Gestalten des Bewußtseins", indem er die jetzt erreichte Stufe – nach der Terminologie seiner Logik – als die Wahrheit der vorhergehenden darstellt.

Wir haben es also hier mit der wirklichen Menschheitsgeschichte zu tun, jedoch den besonderen Aufgaben der „Phänomenologie" entsprechend wird auch hier nicht die ganze Geschichte in extenso dargestellt, sondern

[1] Ebd., S. 330.
[2] Ebd., S. 343.

es werden jene großen Krisen und Wendepunkte in der Geschichte, die in der menschlichen Gattungserfahrung, in der Entwicklung der menschlichen Gattung und ihres Bewußtseins über sich selbst wirklich Epoche gemacht haben, hervorgehoben. Dementsprechend gliedert sich dieser Abschnitt folgendermaßen:

„A. Der *wahre Geist, die Sittlichkeit.*" (Die antike Gesellschaft und ihre Auflösung.)

„B. Der *sich entfremdete Geist*, die Bildung." (Die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft, die ideologische Krise in der Aufklärung und die Weltkrise der Französischen Revolution.)

„C. Der *seiner selbst gewisse* Geist, die Moralität." (Die Utopie Hegels über ein Deutschland unter der Herrschaft Napoleons. Poesie und Philosophie der deutschen Klassik als die höchste ideologische Form der napoleonischen Periode, der Lösung der Weltkrise.)

Wir stehen also vor der zusammenfassenden Darstellung jenes Problems, das in Hegels Denken seit der Frankfurter Krise die Zentralstelle einnimmt: der Entstehung der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Die Aufgabe ist, zu zeigen: einerseits wie die antike Gesellschaft sich notwendig auflösen mußte, andererseits wie die widerspruchsvollen Formen der bürgerlichen Gesellschaft aus dieser Auflösung als die höhere Stufe der Menschheitsentwicklung entstanden sind, und endlich, wie Hegel eine „Versöhnung" der Widersprüche dieser bürgerlichen Gesellschaft zu finden meint. Auch hier haben wir es mit einer Reihe von Problemen zu tun, deren Stellung und Lösung durch Hegel uns bereits aus seinen früheren Werken bekannt ist. Wir werden auch hier auf diese uns bekannten Momente nicht näher eingehen, sondern nur das hervorheben, was für die spezifische Methodologie dieses Werkes besonders charakteristisch ist, und das, was aus dieser neuen Fragestellung als neues Resultat hervorgeht.

Dieses Neue bezieht sich hauptsächlich auf die Dialektik der „Entäußerung". Wenn uns auch diese Seite der Hegelschen Philosophie im Laufe seiner Jenaer Tätigkeit immer besser bekannt wurde, so haben wir es doch in der „Phänomenologie" mit jenem seiner Werke zu tun, in dem die „Entäußerung" zum zentralen, tragenden Begriff der ganzen Dialektik geworden ist. Dementsprechend wiederholt sich jetzt im zweiten Abschnitt, auf höherer Stufe und modifiziert, der Entwicklungsprozeß des ersten Teiles. Damals ging die Entwicklung von der unmittelbaren Beziehung des Bewußtseins zu einer völlig fremden Gegenstandswelt bis zur dämmernden Einsicht dessen, daß die gesellschaftliche Gegenständlichkeit in der „Entäußerung" ihre objektive Grundlage hat. Auch jetzt geht der Weg von der Unmittelbarkeit bis zur vollendeten „Entäußerung".

Aber beide bedeuten auf dieser Stufe etwas vollständig anderes: etwas Objektives. Unmittelbarkeit ist hier die objektive Beziehung des antiken Menschen zum Gemeinwesen der demokratischen Städterepubliken. Die dialektische Auflösung der Unmittelbarkeit, der Weg zur vollendeten „Entäußerung" in der kapitalistischen Gesellschaft ist also nicht mehr primär ein Bewußtseinsprozeß. Er ist, im Gegenteil, die objektiv gesellschaftliche Auflösung jener Gesellschaftsformen, die die antiken Städterepubliken konstituiert haben, der komplizierte und ungleichmäßige Entwicklungsweg, der über Rom, über das Mittelalter zur Entstehung der modernen bürgerlichen Gesellschaft geführt hat. Hegel spricht dieses Programm ebenfalls in den einleitenden Bemerkungen dieses Abschnitts aus. Er tritt an die Darstellung der griechischen Welt als an die der wahren Verkörperung der Sittlichkeit heran, jedoch zugleich mit der Einsicht in die Notwendigkeit, daß diese Welt sich auflösen muß, um der anderen, höheren, „entäußerten" Welt der modernen bürgerlichen Gesellschaft Platz zu machen: „Der Geist ist das *sittliche Leben* eines *Volks*, insofern er die *unmittelbare Wahrheit ist;* das Individuum, das eine Welt ist. Er muß zum Bewußtsein über das, was er unmittelbar ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben, und durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen."[1]

Die Darstellung der schönen und unmittelbaren Sittlichkeit der griechischen Welt ist hier (und im dritten Abschnitt) ein Gipfelpunkt der schriftstellerischen Leistungen Hegels. Da wir aber alle Hauptprobleme der Hegelschen Auffassung der antiken Gesellschaft und ihres notwendigen Untergangs wiederholt und ausführlich analysiert haben, glauben wir, jetzt auf diese Probleme nicht nochmals eingehen zu brauchen. Nur einige Bemerkungen sind über den Untergang der Antike, über jene Formen der Erscheinungsweise des Geistes zu machen, durch die Hegel die Entstehung der bereits „entäußerten" Individualität im römischen Imperium schildert. Dies bringt uns nicht nur sachlich dem Gedankengang der „Phänomenologie" näher, sondern ist zugleich geeignet, an der Hand konkreter Beispiele den Unterschied zwischen der ersten Stufe, der Stufe des „subjektiven Geistes" und der jetzt erreichten objektiven Stufe zu beleuchten.

Erinnern wir uns daran, daß dort aus „Herrschaft und Knechtschaft" die „Gestalten des Bewußtseins" von stoischer und skeptischer Philosophie und später vom „unglücklichen Bewußtsein" (Christentum) entstanden sind. Jetzt schildert Hegel denselben Prozeß von der objektiv-gesellschaftlichen Seite. Der griechische Gesellschaftszustand war, wie wir wissen, der der unmittelbaren Sittlichkeit. Und wir wissen ebenfalls, welche Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gesellschaft daraus gefolgt ist: eine schöne und harmonische Entwicklung des Menschen, infolge der unmittel-

[1] Ebd., S 330.

baren Harmonie zwischen Mensch und Gesellschaft, jedoch eine, in der die menschliche Persönlichkeit nur erst an sich, unmittelbar, in nicht entäußerter Form vorhanden war. Jede Entwicklung der Persönlichkeit (denken wir an das früher behandelte Problem des Eigennutzes) muß auf diese Gesellschaft auflösend, zersetzend wirken.

Aus dieser Auflösung entsteht nun nach Hegels Geschichtsauffassung das römische Imperium: die unmittelbare Sittlichkeit wird durch das abstrakte Rechtssystem abgelöst. Daß der Objektivismus dieser Ableitung bei Hegel in einer Form erscheint, bei der das Rechtliche das entscheidende Moment bildet, kann uns nach der bisherigen Kenntnis seiner Anschauungen über Gesellschaft nicht mehr überraschen. Und insbesondere hier, wo Hegel die erste und darum einfachste und abstrakteste Form der „Entäußerung“ darstellen will, folgt naturgemäß aus seiner Konzeption, daß das Juristische für ihn zu dem „einfachen Begriff“ der „Entäußerung“ wird und erst durch die Entwicklung des ökonomischen Lebens im modernen kapitalistischen Sinne dieser „einfache Begriff“ zu seiner wirklichen Entfaltung, zu seiner Auseinanderlegung in ein reiches System konkreter Momente gelangt.

Hegel schildert nun den so entstandenen Gesellschaftszustand und das in ihm notwendig erwachsende neue, entäußerte Subjekt wie folgt: „Das Allgemeine in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist ist eine *Gleichheit*, worin *Alle* als *Jede*, als *Personen* gelten... Wir sahen die Mächte und die Gestalten der sittlichen Welt in der einfachen Notwendigkeit des leeren *Schicksals* versinken. Diese ihre Macht ist die in ihre Einfachheit sich reflektierende Substanz; aber das in sich reflektierende absolute Wesen, eben jene Notwendigkeit des leeren Schicksals, ist nichts Anderes als das *Ich* des Selbstbewußtseins.“ Dieser neue Zustand ist die römische Gesellschaft, die Herrschaft des abstrakten Rechts: „dies *Anerkanntsein* ist seine (des Wesens, G. L.) Substantialität; aber sie ist die *abstrakte Allgemeinheit*, weil ihr Inhalt *dieses spröde Selbst*, nicht das in der Substanz aufgelöste ist. Die Persönlichkeit ist also hier aus dem Leben der sittlichen Substanz herausgetreten; sie ist die *wirklich geltende* Selbständigkeit des Bewußtseins.“[1]

Es ist nun sehr interessant, in welcher Form Hegel jetzt in diesem Zusammenhang auf die entsprechenden „Gestalten des Bewußtseins“ des ersten Abschnittes, auf Stoizismus und Skeptizismus zurückkommt. (Und besonders interessant ist, daß in diesem Zusammenhang das „unglückliche Bewußtsein“ gar nicht erwähnt wird.) Hegel spricht seine Meinung außerordentlich deutlich aus, sie bedarf keines ausführlichen Kommentars. Nur auf den Grundgedanken sei vorwegnehmend hingewiesen, daß Hegel die inhaltliche Gleichheit zwischen dem, was diese ideologischen Formen und

[1] Ebd., S. 360.

was die Herrschaft des römischen Rechts (d. h. bei Hegel des Gesellschaftszustands im römischen Imperium) bedeutet, energisch unterstreicht und dabei hervorhebt, daß diese die Wirklichkeit, jene die bloße subjektive Meinung über diese Wirklichkeit vorstellt. „Was dem Stoizismus nur in der *Abstraktion* das *Ansich* war, ist nun *wirkliche Welt* . . . durch seine (des Stoizismus, G. L.) Flucht aus der *Wirklichkeit* erreichte es nur den Gedanken der Selbständigkeit; es ist absolut für *sich* dadurch, daß es sein Wesen nicht an irgendein Dasein knüpft, sondern jedes Dasein aufgeben will, und sein Wesen allein in die Einheit des reinen Denkens setzt. Auf dieselbe Weise ist das Recht der Person weder an ein reicheres oder mächtigeres Dasein des Individuums als eines solchen, noch auch an einen allgemeinen lebendigen Geist geknüpft, sondern vielmehr als das reine Eins seiner abstrakten Wirklichkeit oder an es, als Selbstbewußtsein überhaupt."[1]

Noch deutlicher kommt dieser Zusammenhang zum Ausdruck, wenn Hegel zum Skeptizismus übergeht und diesen mit dem notwendigen Formalismus des Rechtszustandes in Parallele bringt. Denn hier zeigt er, daß hinter beiden eine andere, realere Macht, die der gesellschaftlichen Entwicklung steht, daß beide nur Ausdrucksformen eines sich auflösenden Weltzustandes sind, in dem die Aufbauelemente der späteren, der modernen bürgerlichen Gesellschaft nur noch in negativer Weise in Wirksamkeit getreten sind. Sie bilden noch nicht jenes zusammenhängende, eigengesetzliche, sich eigengesetzlich bewegende System der „entäußerten" Beziehungen der Menschen zueinander in ihrer gesellschaftlichen Praxis; sie erscheinen daher als Ausdrucksformen einer unerkannten, zufälligen und willkürlichen gesellschaftlichen Macht.

„Denn was als das absolute Wesen gilt, ist das Selbstbewußtsein als das reine *leere Eins* der Person. Gegen diese leere Allgemeinheit hat die Substanz die Form der *Erfüllung* und des *Inhalts*, und dieser ist nun völlig frei gelassen und ungeordnet; denn der Geist ist nicht mehr vorhanden, der ihn unterjochte, und in seiner Einheit zusammenhielt. – Dies leere Eins der Person ist daher in seiner *Realität* ein zufälliges Dasein und wesenloses Bewegen und Tun, welches zu keinem Bestand kommt. Wie der Skeptizismus, ist der Formalismus des Rechts also durch seinen Begriff ohne eigentümlichen Inhalt, findet ein mannigfaltiges Bestehen, den Besitz, vor, und drückt ihm dieselbe abstrakte Allgemeinheit, wodurch er *Eigentum* heißt, auf, wie jener. Wenn aber die so bestimmte Wirklichkeit im Skeptizismus *Schein* überhaupt heißt, und nur einen negativen Wert hat, so hat sie im Rechte einen positiven . . . Beides ist dasselbe *abstrakte Allgemeine;* der wirkliche Inhalt oder die *Bestimmtheit* des Meinen – es sei nun eines äußerlichen Besitzes, oder auch des inneren Reichtums oder Armut des Geistes und Cha-

[1] Ebd., S. 361.

rakters, ist nicht in dieser leeren Form enthalten und geht sie nichts an. Er gehört also einer *eignen Macht* an, die ein Anderes als das Formalallgemeine, die der Zufall und die Willkür ist. – Das Bewußtsein des Rechts erfährt darum in seinem wirklichen Gelten selbst vielmehr den Verlust seiner Realität und seine vollkommene Unwesentlichkeit, und ein Individuum als eine *Person* bezeichnen ist Ausdruck der Verachtung."[1] Und Hegel führt nun hier weiter aus, daß die Privatisierung des Lebens, die Verwandlung aller Menschen in abstrakte Rechtssubjekte, in bloß wirtschaftende „Bourgeois" Hand in Hand geht mit dem vollkommenen Verfall eines jeden öffentlichen Lebens, mit der immer vollkommeneren Despotie der römischen Kaiser. Eine Darlegung, die uns bereits aus dem Naturrechtaufsatz bekannt ist, die Hegel auch hier mit einer kurzen Charakteristik des typischen Despoten, des „Herrn der Welt", erledigt.

Wir haben es also hier mit der „Entäußerung" in ihrer ersten primitiven, abstrakten Form zu tun. Es ist und bleibt die geschichtsphilosophische Periodisierung Hegels, daß er das römische Imperium als ein solches abstraktes Vorläufertum des modernen Kapitalismus auffaßt und das Mittelalter als eine für die Entwicklung des Geistes nebensächliche Episode kursorisch behandelt. Die Notwendigkeit dieses Prozesses besteht darin, daß nach der Hegelschen Konzeption das gesellschaftliche Wesen des Menschen kein naturhaftes, unmittelbares sein kann. Die schöne Verkörperung einer solchen naturhaften Unmittelbarkeit in der griechischen Demokratie trägt deshalb die innere Notwendigkeit des Zerfalls in sich. Das Subjekt muß sich immer stärker entäußern, entfremden, indem es in immer reichere gesellschaftliche Verbindungen eingeht, indem es durch seine Arbeit, durch sein individuelles, eigennütziges „Tun und Treiben" sich zum identischen Subjekt-Objekt dieser gesellschaftlichen Verhältnisse macht und allmählich im Laufe dieser Entwicklung, im Laufe der objektiven Entfaltung des Reichtums der gesellschaftlichen Bestimmungen, der Geschlossenheit und Eigengesetzlichkeit des modernen ökonomischen Systems auf dem Gipfelpunkt seiner Entäußerung sich als dieses identische Subjekt-Objekt der gesellschaftlichen Praxis erkennt.

Der allgemeine philosophische Prozeß, der die Grundlage der „Phänomenologie" bildet: das Entreißen des Reichtums der Substanz durch das Subjekt (vgl. S. 541), erhält hier in der Schilderung dieses Prozesses seine reinste und klarste Gestalt. Hier kommen auch jene wesentlichen Bestimmungen zum Vorschein, von denen Marx wiederholt zeigt, daß sie in der durch Hegel mystifizierten Darstellung der „Entäußerung" enthalten sind. Denn hier scheidet aus Hegels Darstellung sowohl die der Natur aus, deren Auffassung bei ihm als bloße Entäußerung des Geistes, als reines idealisti-

[1] Ebd., S. 361 f.

sches Auf-den-Kopf-Stellen der Zusammenhänge erscheint, was Feuerbach richtig nachgewiesen hat (vgl. S. 331), wie auch die religiös mystifizierende Seite seiner Theorie der „Entäußerung", nämlich ihre Rücknahme in das Subjekt, die Aufhebung der Gegenständlichkeit überhaupt als Aufhebung der „Entäußerung", in diesem Abschnitt selbst noch nicht ausführlich, nur am Schlusse zum Vorschein kommt. Hier erscheint also die Entäußerung des Subjekts als die gesellschaftliche Tätigkeit der menschlichen Gattung, durch die in der Gesellschaft eine selbstgeschaffene Objektivität entsteht, die ihre Lebenskräfte aus der gesellschaftlichen Tätigkeit des Subjekts schöpft, und immer reicher, verwickelter, umfassender werdend, für das Subjekt an die Stelle der früheren leblosen Substanz tritt. Mit einem Wort: indem das Subjekt sich völlig entfremdet, erkennt es sich theoretisch und praktisch als identisch mit der Substanz.

Erst von dieser philosophischen Konzeption aus ist der wirkliche Sinn der Hegelschen Periodisierung der Weltgeschichte verständlich; erst von hier aus ist ihre relative Berechtigung einzusehen: als Konzentrierung des geschichtlichen Ablaufs auf die Entstehungsgeschichte der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Wir sagten bereits, daß Hegel über das Mittelalter sehr rasch hinweggeht. In wenigen Bemerkungen streift er die Beziehung der Feudalherren zum mittelalterlichen Monarchen. Ihn interessiert vielmehr die Auflösung des feudalen Systems, wobei für ihn auch jetzt, wie in der Verfassungsschrift, die französische Form der Auflösung des Feudalismus und der Entstehung der absoluten Monarchie als die klassische Form dieser Entwicklung erscheint.

Überhaupt ist die geschichtsphilosophische Orientierung Hegels auf die Entwicklung Frankreichs in der „Phänomenologie" ganz augenfällig. Neben Griechenland und Rom, deren reale geschichtsphilosophische Essenz er in diesem Teil ausführlich behandelt hat, tritt nur die französische Entwicklung hervor als jene, die die ganze moderne Entwicklung für die Philosophie in ihrer reinen Form zu repräsentieren imstande ist. Von der Auflösung des Feudalismus bis zur Französischen Revolution bewegt sich also die „Phänomenologie" ausschließlich auf französischem Boden. Und auch für die Darstellung der ideologischen Kämpfe wird hier nur Frankreich herangezogen: der Kampf der Aufklärung mit der Religion spielt sich hier ebenso auf französischem Boden, in französischen Formen ab, wie die sozialen und politischen Kämpfe dieser Periode. Der einzige Schriftsteller, der in diesen ganzen Ausführungen von Hegel zwar namentlich nicht erwähnt, aber wörtlich zitiert wird, ist Diderot.

Die phänomenologische Form, in der die inneren Kämpfe im französischen Absolutismus sich abspielen, ist der Gegensatz und die Dialektik von Staatsmacht und Reichtum. Hegel schildert, wie die einst selbständigen Va-

sallen des Königreichs zu Hofschranzen herabsinken, wie aus dem „edelmütigen Bewußtsein“ des Adels (wieder eine Anspielung auf Montesquieu) eine bloße Schmeichelei dem Monarchen gegenüber wird. Dieser Prozeß ist zugleich der des Umschlagens der „Staatsmacht“ in den „Reichtum“, dem sie auf der früheren Stufe fremd und feindlich gegenübergestanden hat.

Wir haben hier in der besonderen Form der Darstellungsweise der „Phänomenologie“ den Prozeß der allmählichen Verbürgerlichung der absoluten Monarchie vor uns. Und es ist nun wieder sehr charakteristisch für Hegel, daß er, so wie er früher beim Übergang aus dem Naturzustand in die Zivilisation die Arbeit des Knechts als den Weg des Geistes zum Selbstbewußtsein bezeichnet hat, jetzt in dem bürgerlichen „Reichtum“ und nicht in der absoluten „Staatsmacht“, nicht in dem feudalen „edelmütigen Bewußtsein“ den Weg des Subjekts zum Fürsichsein, zur wirklichen Verwandlung der Substanz in das Subjekt, den Träger der wirklichen historisch progressiven Entfremdung erblickt. „Der Reichtum hat an ihm selbst schon das Moment des Fürsichseins.“[1]

Der entscheidende ideologische Inhalt dieser Umwälzung ist der Kampf der Aufklärung mit der Religion. Um die geschichtliche Konzeption Hegels ganz zu verstehen, müssen wir vorwegnehmend sagen, daß die Aufklärung bei ihm aus den Widersprüchen innerhalb der sich verbürgerlichenden absoluten Monarchie entsteht, und daß Hegel die Vollendung jenes Kampfes, den sie hier ideologisch gegen die Religion führt, ökonomisch in der entfalteten kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Ideologie, politisch in der Französischen Revolution darstellt.

Was nun den Kampf der Aufklärung gegen die Religion betrifft, so ist es auffallend, wie schlecht der „Glauben“ (so wird hier durchwegs die Religion als „Gestalt einer Welt“ bezeichnet) abschneidet. Wirkliche Inhalte, wirklichen Gedankenreichtum zeigt Hegel hier ausschließlich bei der Aufklärung. Er gibt zwar auch hier eine uns bereits aus Frankfurt bekannte Kritik der Aufklärung, indem er dagegen protestiert, daß die Religion als bewußter Betrug am Volk aufgefaßt wird. Er protestiert gegen diese Anschauung aber nicht im Namen der inhaltlichen Wahrheit der Religion, sondern im Namen des Historismus, der historischen Notwendigkeit der ideologischen Formen auf bestimmten Entwicklungsstufen der Menschheit. „Wenn die allgemeine Frage aufgestellt worden ist: *ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen*, so müßte in der Tat die Antwort sein, daß die Frage nichts tauge, weil es unmöglich ist, hierin ein Volk zu täuschen. – Messing statt Goldes, nachgemachte Wechsel statt echter mögen wohl einzeln verkauft, eine verlorne Schlacht als eine gewonnene mehrern aufgeheftet, und

[1] Ebd., S. 388. Wir erinnern den Leser an die Bestimmung des Geldes als Ich. Realphilosophie, Bd. II, S. 257.

sonstige Lügen über sinnliche Dinge und einzelne Begebenheiten auf eine Zeitlang glaubhaft gemacht werden; aber in dem Wissen von dem Wesen, worin das Bewußtsein die unmittelbare *Gewißheit seiner selbst* hat, fällt der Gedanke der Täuschung ganz hinweg."[1]

Wie wenig aber die Religion durch diese Verteidigung gewonnen hat, zeigt eine nur wenig vorangestellte Äußerung Hegels, worin er in der Darstellung der Religion fast an die Feuerbachsche Kritik streift: „Als eben dieses spricht die Aufklärung den Glauben richtig aus, indem sie von ihm sagt, daß das, was ihm das absolute Wesen ist, ein Sein seines eignen Bewußtseins, sein eigner Gedanke, ein vom Bewußtsein Hervorgebrachtes sei. Sie erklärt ihn hiemit für Irrtum und Erdichtung über dasselbe, was sie ist."[2]

Viel wichtiger ist dagegen die eigentliche Entwicklung der Aufklärung selbst. Es ist uns schon aus den früheren Jenaer Schriften Hegels bekannt, daß er die Philosophie der Aufklärung als Symptom jener großen Krise aufgefaßt hat, die dann in der Französischen Revolution ihren Kulminationspunkt erreicht hat. Die „Phänomenologie" gibt über diese Krise und ihre Auffassung durch Hegel ein viel deutlicheres und detaillierteres Bild. Die vollkommene Umschichtung der Gesellschaft, die nach Hegel in der Verwandlung des Feudalismus in absolute Monarchie und in der Verbürgerlichung derselben vorgeht, wird hier als ein Übergehen der verschiedenen und auf den ersten Anblick einander entgegengesetzten „Gestalten" ineinander geschildert, in denen die Erschütterung aller Grundlagen der bisherigen moralischen Anschauungen, der bisher entwickelten Formen der gesellschaftlichen Sittlichkeit, das Relativwerden dieser Formen, ihr Umschlagen ins Entgegengesetzte zum Ausdruck kommt.

Wir haben früher einige dieser vorangegangenen Entwicklungen kurz angedeutet, so z. B. die Verwandlung des Feudaladels in einen Hofadel, die Durchdringung aller staatlichen Organe und Institutionen durch die vom Bürgertum repräsentierte Macht des Geldes. Die Zersetzung der Sittlichkeit in dieser Übergangszeit zeigt sich also phänomenologisch in dem Ineinanderüberschlagen des „edelmütigen Bewußtseins" in das „niederträchtige" usw., darin, daß für uns – für den philosophischen Leser – deutlich hervorgeht, wie diese Typen der moralischen Stellungnahmen dialektisch ineinander übergehen.

Das „zerrissene Bewußtsein" als gedanklich höchst entwickeltes Produkt dieser Übergangskrise begreift nun diese allgemeine, herrschend gewordene Relativität. Für dieses Bewußtsein gehen die „Gestalten" und das, was sie gesellschaftlich-moralisch repräsentieren, nicht mehr als an sich ablaufender Prozeß ineinander über, sondern dieses Bewußtsein erlangt die Klar-

[1] Ebd., S. 416.
[2] Ebd., S. 413 f.

heit und die Einsicht darüber, was wirklich vorgeht. Es betrachtet diesen Prozeß als den seiner eigenen Zerrissenheit und sich selbst als den bewußten Kulminationspunkt des Prozesses, seine Bewußtheit über die Dialektik des Prozesses als das Selbstbewußtsein des Prozesses selbst. „Die Sprache der Zerrissenheit aber ist die vollkommne Sprache und der wahre existierende Geist dieser ganzen Welt der Bildung. Dies Selbstbewußtsein, dem die seine Verworfenheit verwerfende Empörung zukommt, ist unmittelbar die absolute Sichselbstgleichheit in der absoluten Zerrissenheit, die reine Vermittlung des reinen Selbstbewußtseins mit sich selbst . . . Das *Fürsichsein* hat *sein Fürsichsein* zum Gegenstande, als ein schlechthin *Anderes* und zugleich ebenso unmittelbar als *sich selbst*, -- sich als ein Anderes, nicht daß dieses einen anderen Inhalt hätte, sondern der Inhalt ist dasselbe Selbst in der Form absoluter Entgegensetzung und vollkommen eignen gleichgültigen Daseins. — Es ist also hier der seiner in seiner Wahrheit und seines *Begriffes bewußte* Geist dieser realen Welt der Bildung vorhanden.“[1]

Die Grundgedanken dieser Ausführungen von Hegel sind für uns nicht vollständig neu. Schon in der „Differenz“ hat Hegel von der Bildung als einer Welt der Zerrissenheit gesprochen und zugleich diese als einen krisenhaften aber notwendigen Durchgangspunkt zur wahren Philosophie bezeichnet. Auch betonte Hegel immer wieder, daß der wirkliche, auf das Wesen der Sache gehende Skeptizismus in der Erkenntnis der Relativität der verschiedenen Gegenstände und Begriffe gegeneinander ein Moment der Wahrheit besitzt; ein Moment, das zum Erlangen der dialektischen Einsicht in die bewegte Einheit der Gegensätze führen kann.

Diese Gedanken werden nun von Hegel in den allgemeinen gesellschaftlichen und philosophischen Rahmen der „Entäußerung“ eingespannt. Durch die höchste Entwicklung der „Entäußerung“ lösen sich alle unmittelbaren Bindungen in der menschlichen Gesellschaft, verlieren ihre naturhafte Festigkeit, ihr unmittelbares Beruhen auf sich selbst und geraten in den dialektischen Wirbel der entstehenden neuen, kapitalistischen Gesellschaft, deren Wesen die „Entäußerung“ ist. Die „Entäußerung“ ist aber nicht ein äußerlicher Prozeß, der sich am Subjekt vollziehen würde, ohne dieses wesentlich umzugestalten. Auf den primitiven Stufen wird sie unbewußt vollzogen. Ihre Folgen überfallen das Bewußtsein als ein äußerliches unbegriffenes Schicksal. Auf der höchsten Stufe jedoch, die bei Hegel gerade diese ihrer selbst bewußte Zerrissenheit repräsentiert, entsteht im Subjekt die Einsicht in jene objektive Bewegung, die diesen Charakter der Wirklichkeit und mit ihm den eigenen hervorgebracht hat.

Wenige Jahre vor der Niederschrift der „Phänomenologie des Geistes“ hat Goethe das Manuskript von Diderots genialem Dialog „Le neveu de

[1] Ebd., S. 391f.

Rameau" entdeckt und in einer kommentierten Übersetzung deutsch herausgegeben. Es ist für die innere Verwandtschaft zwischen Goethe und Hegel wieder charakteristisch, daß Hegel einer der allerersten war, der die dichterische, gedankliche und gesellschaftliche Bedeutung dieses Meisterwerks erkannt hat. Es kann keineswegs ein Zufall sein, daß der Dialog Diderots das einzige moderne Werk ist, das in der „Phänomenologie" zitiert wird.

Die Einsicht Hegels geht aber in einer sehr wichtigen Hinsicht noch weiter als die Goethes. Denn für Hegel ist der Dialog Diderots nicht nur ein Meisterwerk, das seine Zeit unübertrefflich charakterisiert, sondern jene Erscheinung der Aufklärung, in welcher bereits die *Dialektik* in einer bewußten Weise hervortritt. Die philosophische Bedeutung der „Entäußerung" ist ja, wie wir wissen, für Hegel gerade die, daß nur durch sie jene besondere Form der Dialektik zum Ausdruck kommen kann, die Hegels Denken schon seit Frankfurt angestrebt hat. Und in derselben Zeit, in der er seine eigene Dialektik der Fichteschen und Schellingschen schroff ablehnend gegenüberstellt, erkennt er im Dialog Diderots einen wirklichen und echten Verwandten und Vorläufer. (Es sei hier nur beiläufig bemerkt, daß Marx und Engels mit Hegel in dieser Bewertung von Diderots Meisterwerk ganz übereinstimmen; Engels sieht in diesem und in Rousseaus Abhandlung über die Ungleichheit die ersten großartigen modernen Darstellungen der Dialektik.)

Für die „Phänomenologie" ist beim Dialog Diderots besonders wichtig, daß er seine Dialektik nicht aus abstrakten philosophischen Erwägungen zieht, sondern aus einer lebendigen Behandlung der moralischen Probleme seiner Zeit. Dadurch wird der Dialog Diderots zum geeigneten Objekt für Hegel, um seinen geschichtsphilosophischen Grundgedanken darzulegen, daß nämlich die Dialektik als Besitz des subjektiven Bewußtseins auch ein Produkt des gesellschaftlichen Lebens ist, und nicht bloß das Resultat eines abstrakten philosophischen Denkens. Die Philosophie als die höchste Zusammenfassung des menschlichen Gedankens hat, wie wir später sehen werden, bei Hegel keineswegs die Aufgabe, neue Inhalte zu ersinnen; ihre originelle und eigentliche Funktion besteht nur darin: das, was die gesellschaftliche Entwicklung selbst hervorgebracht hat, so zu ordnen und zu klären, damit ihre höchste Gesetzmäßigkeit – die Dialektik – in klarer und unverfälschter Form hervortrete.

Diese Auffassung Hegels darüber, wie die Selbsterkenntnis des gesellschaftlich-moralischen Prozesses als Dialektik im Bewußtsein notwendig entsteht, und zwar in der Form einer Einsicht des Lebens selbst und noch nicht in der bewußten Form der Philosophie, wird gerade mit Hilfe des Dialogs von Diderot in der Darstellung der Aufklärung illustriert. Die Darlegungen Hegels, die den methodologischen und gedanklichen Extrakt

von Diderots Werk enthalten und die die von Hegel angeführten Stellen daraus einleiten, bilden einen so wichtigen Wendepunkt in der phänomenologischen Entwicklung des menschlichen Bewußtseins, daß wir sie detailliert anführen müssen. Der Charakter dieses Wendepunktes ist aus unseren bisherigen Darlegungen und aus den früher angeführten Worten Hegels klar: bisher waren die phänomenologischen „Gestalten“ Gegenstände einer objektiven Dialektik, jetzt ist die Dialektik subjektiv geworden, das „entäußerte“ Subjekt ist der ganzen Dialektik der „Entäußerung“ bewußt geworden: „Er ist diese absolute und allgemeine Verkehrung und Entfremdung der Wirklichkeit und des Gedankens; die *reine Bildung*. Was in dieser Welt erfahren wird, ist, daß weder die *wirklichen Wesen* der Macht und des Reichtums — noch ihre bestimmten *Begriffe*, Gut und Schlecht, oder das Bewußtsein des Guten und Schlechten, das edelmütige und niederträchtige Bewußtsein, Wahrheit haben; sondern alle diese Momente verkehren sich vielmehr eins im Anderen, und jedes ist das Gegenteil seiner selbst. — Die allgemeine Macht, welche die *Substanz* ist, indem sie durch das Prinzip der Individualität zur eigenen Geistigkeit gelangt, empfängt das eigene Selbst nur als den Namen an ihr, und ist, indem sie *wirkliche* Macht ist, vielmehr das unmächtige Wesen, das sich selbst aufopfert. — Aber dies preisgegebene selbstlose Wesen oder das zum Dinge gewordene Selbst ist vielmehr die Rückkehr des Wesens in sich selbst; es ist das *fürsichseiende Fürsichsein*, die Existenz des Geistes. — *Die Gedanken* dieser Wesen, des *Guten* und *Schlechten* verkehren sich ebenso in dieser Bewegung; was als gut bestimmt ist, ist schlecht; was als schlecht, ist gut. Das Bewußtsein eines jeden dieser Momente als das edle und niederträchtige Bewußtsein beurteilt, sind in ihrer Wahrheit vielmehr ebensosehr das Verkehrte dessen, was diese Bestimmungen sein sollen, das Edelmütige ebenso niederträchtig und verworfen, als die Verworfenheit zum Adel der gebildetsten Freiheit des Selbstbewußtseins umschlägt. — Alles ist ebenso, formell betrachtet, *nach außen* das Verkehrte dessen, was es für *sich* ist; und wieder was es für sich ist, ist es nicht in Wahrheit, sondern etwas anderes als es sein will, das Fürsichsein vielmehr der Verlust seiner selbst, und die Entfremdung seiner vielmehr die Selbsterhaltung. — Was vorhanden ist, ist also dies, daß alle Momente eine allgemeine Gerechtigkeit gegeneinander ausüben, jedes ebensosehr an sich selbst sich entfremdet, als es sich in sein Gegenteil einbildet und es auf diese Weise verkehrt. — Der wahre Geist aber ist eben diese Einheit der absolut Getrennten, und zwar kommt er eben durch die *freie Wirklichkeit* dieser *selbstlosen* Extreme selbst als ihre Mitte zur Existenz... Dies Urteilen und Sprechen ist daher das Wahre und Unbezwingbare, während es alles überwältigt; dasjenige, um welches es in dieser realen Welt *allein wahrhaft* zu tun ist. Jeder Teil dieser Welt kommt darin dazu, daß sein Geist aus-

gesprochen, oder daß mit Geist von ihm gesprochen und von ihm gesagt wird, was er ist. – Das ehrliche Bewußtsein (das metaphysische Denken auf dem Gebiet der Moral, G. L.) nimmt jedes Moment als eine bleibende Wesenheit und ist die ungebildete Gedankenlosigkeit, nicht zu wissen, daß es ebenso das Verkehrte tut. Das zerrissene Bewußtsein aber ist das Bewußtsein der Verkehrung, und zwar der absoluten Verkehrung; der Begriff ist das Herrschende in ihm, der die Gedanken zusammenbringt, welche der Ehrlichkeit weit auseinanderliegen, und dessen Sprache daher geistreich ist."[1]

Diese Ausführungen mußten darum so ausführlich zitiert werden, weil sie auf dem Wege der Hegelschen Entwicklung der Gattungserfahrung den Punkt bezeichnen, wo die Dialektik bereits in vollständiger Klarheit hervortritt. Und es ist für die Hegelsche Geschichtsphilosophie von höchster Bedeutung, daß dieses Hervortreten der Dialektik nicht nur ein Moment des Lebens selbst ist, sondern daß dieses Hervortreten ein Produkt der kapitalistischen Entäußerung und Entfremdung des gesellschaftlichen und persönlichen Lebens ist, daß also das Selbstbewußtsein zu seiner wirklichen Erkenntnis, zu seiner Erkenntnis als Element und Teil der objektiven Wirklichkeit erst in dieser Entfremdung kommen kann.

Dazu kommt noch als bedeutsames Moment, daß Hegel als das Hervortreten dieses Bewußtwerdens der Dialektik gerade die Philosophie und Dichtung der Aufklärung bestimmt. Freilich ist die hier zutage tretende Dialektik noch nicht ganz jene, die Hegel als ihre Vollendung ansieht. Liest man die eben zitierten Darlegungen Hegels aufmerksam, so sieht man, daß die hier geschilderte Dialektik zwar das Moment des Übergehens der entgegengesetzten Bestimmungen ineinander besitzt, aber keine dialektische Synthese. Die Gegensätze schlagen ununterbrochen ineinander um und enthüllen damit die Nichtigkeit aller metaphysischen Vorstellungen von der starren Wesenheit der Gegenstände, von ihrer abstrakten Identität mit sich selbst. Aber dieses ununterbrochene Umschlagen ins Gegenteil kat keine Richtung. Es ist ein perpetuum mobile des Übergehens der Gegensätze ineinander.

Gerade darum wird hier das Wesen der kapitalistischen Gesellschaft von jener Seite, die für die gegenwärtige Betrachtung im Mittelpunkt steht, vom Standpunkt der gesellschaftlichen Moral adäquater dialektisch dargestellt als dort, wo Hegel diese Gegensätze zu einer höheren Einheit, zu einer „Versöhnung" bringt. Andererseits ist aber ebenfalls klar ersichtlich – wir haben dieses Problem bereits im Zusammenhang mit der „Tragödie im Sittlichen" behandelt –, daß eine solche Dialektik, die in sich keine Richtung auf einen Progreß, auf eine Höherentwicklung enthält, nicht fähig

[1] Ebd., S. 392f.

wäre, die Entwicklungsgeschichte der ganzen Menschheit in ihrem Zusammenhang, in der Grundlinie ihrer Fortschrittlichkeit darzustellen. Daraus ergibt sich ein Widerspruch in Hegels Denken, worauf wir noch wiederholt zurückkommen müssen.

An dieser Stelle handelt es sich aber nicht nur darum, daß die dialektische Bewußtheit im menschlichen Denken überhaupt erlangt wird, sondern auch darum, in welchem konkreten gesellschaftlichen Zusammenhang, in welcher historischen Lage, im Zusammenhang mit welchen ideologischen Kämpfen dieser Durchbruch zur ideologischen Selbstbewußtheit erfolgt. Und da muß nochmals wiederholt werden, daß Hegel einerseits diese ganze Periode als einen wichtigen krisenhaften Übergang der Menschheitsgeschichte, ja als ihre entscheidendste Krise auffaßt und darstellt. Und andererseits, daß die Dialektik des „zerrissenen Bewußtseins" nicht nur ein Ausdruck dieser Krise ist, sondern zugleich die entscheidende Waffe des menschlichen Geistes gegen den „Glauben".

In diesem Zusammenhang hebt Hegel die unwiderstehliche Kraft dieser Gedanken hervor. Die ganze Darstellung dieses Abschnittes spielt sich im Zeichen des Sieges der Aufklärung über die Religion ab. Punkt für Punkt wird sie aus ihren jahrtausendelang besetzten Positionen verjagt, und die Dialektik der immanenten Bewegung irdischer Gegenstände, des Menschen und seiner gesellschaftlichen Beziehungen, des menschlichen Bewußtseins und der Dinge, an denen sich die menschliche Praxis entfaltet, besetzt alle Gebiete der Ideologie, die früher von religiösen Inhalten erfüllt waren. „Der Glauben hat hierdurch den Inhalt, der sein Element erfüllte, verloren, und sinkt in ein dumpfes Weben des Geistes in ihm selbst zusammen. Er ist aus seinem Reiche vertrieben, oder dies Reich ist ausgeplündert, indem alle Unterscheidung und Ausbreitung desselben das wache Bewußtsein an sich riß, und seine Teile alle der Erde als ihr Eigentum vindizierte und zurückgab."[1]

Freilich gibt es hier bei Hegel Vorbehalte, aber diese beziehen sich auf die spätere Entwicklung, auf die Sphäre des „absoluten Geistes", wo, wie wir sehen werden, der Religion eine ganz andere Rolle zukommt. Die Vorbehalte, die Hegel hier in bezug auf den unwiderstehlichen Triumph der Aufklärung über den Glauben macht, sind also nur Vorbereitungen für den Umschlag auf der nächsten Stufe. Hier im Krisengebiet des entstehenden neuen Geistes, im Gebiet des wirklichen Zusichkommens des Geistes durch seine vollendete „Entäußerung" ist die Unwiderstehlichkeit der Aufklärung für Hegel ein historisch notwendiges, progressives Faktum.

Das folgende Kapitel dieses Abschnitts trägt die Aufschrift: „Die Wahrheit der Aufklärung". Diese Wahrheit oder, nach allgemein Hegelscher Ter-

[1] Ebd., S. 432.

minologie, diese höhere Stufe der dialektischen Entwicklung ist die entfaltete kapitalistische Gesellschaft. Wir sind ihr bereits in dem ersten Abschnitt der „Phänomenologie" begegnet. Dort erschien sie, vom Gesichtspunkt des individuellen Bewußtseins aus betrachtet, als das „geistige Tierreich", als die Welt des Eigennutzes. Dabei ist freilich im — dem individuellen Subjekt unbekannten — Ansich der gesellschaftlichen Bewegung bereits die Allgemeinheit und Gesellschaftlichkeit des individuellen „Tuns und Treibens" des eigennützigen Subjekts zur Geltung gekommen. Hier wird nun, der höheren Stufe der Gattungserfahrung entsprechend, bereits der objektive Zusammenhang ausgesprochen, freilich stets im Zusammenhang mit der Bewußtheitsentwicklung der Menschen, in stetiger Bezogenheit auf diese Bewußtheitsentwicklung. Hier tritt darum schon der wirkliche Gehalt der „Entäußerung" in ihrer Objektivität hervor: „*das Denken* ist *Dingheit*, oder *Dingheit* ist *Denken*"[1]. Der Hegelsche Begriff der „Entfremdung" hat damit seinen klaren Ausdruck erreicht. Dies festzustellen, ist wiederum für das richtige Verständnis des dritten Teiles von großer Wichtigkeit. Denn wir werden sehen, daß die vollendete Selbsterkenntnis des absoluten Geistes im „absoluten Wissen" *inhaltlich* nichts Neues dieser Stufe gegenüber hervorbringt.

Dadurch ist die höchste Abstraktion in der höchsten Entfremdung erreicht: das Wesen der kapitalistischen Gesellschaft. Indem nun Hegel den früheren Begriff des bloß subjektiven Eigennutzes auf eine höhere, objektivere Stufe erhebt, systematisiert er wieder grundlegende Gedanken der Gesellschaftsphilosophie der Aufklärung: er erneuert in einer auch für das Subjekt bereits dialektisch gewordenen Form die Nützlichkeits- oder Exploitationstheorie der Aufklärung.

Es ist nun sehr interessant zu verfolgen, wie Hegel jene Dialektik, der wir soeben auf dem Gebiet der Moralphilosophie begegnet sind, einerseits weiter verallgemeinert und objektiviert und aus ihr das dialektische Gesetz der objektiven Bewegung der kapitalistischen Gesellschaft macht, andererseits und zugleich aus ihr diese Theorie der „Nützlichkeit" ableitet. Er geht dabei von jener Konzeption des dialektischen perpetuum mobile aus, die wir soeben geschildert haben. „Diese einfache achsendrehende Bewegung muß sich auseinander werfen, weil sie selbst nur Bewegung ist, indem sie ihre Momente unterscheidet ... Sie, die sich *außer* jener *Einheit* setzt, ist aber hiemit der *nicht in sich zurückkehrende* Wechsel der Momente, des *Ansich*- und des *für ein Anderes*- und des *Fürsich*seins; — die Wirklichkeit, wie sie Gegenstand für das wirkliche Bewußtsein der reinen Einsicht ist, — die Nützlichkeit. So schlecht die Nützlichkeit dem Glauben oder der Empfindsamkeit oder auch der sich Spekulation nennenden Abstraktion, welche

[1] Ebd., S. 437.

sich das *Ansich* fixiert, aussehen mag: so ist sie es, worin die reine Einsicht ihre Realisierung vollendet und sich selbst ihr *Gegenstand* ist, den sie nun nicht mehr verleugnet, und der auch nicht den Wert des Leeren oder des reinen Jenseits für sie hat. Denn die reine Einsicht ist, wie wir sahen, der seiende Begriff selbst oder die sich selbst gleiche reine Persönlichkeit, so sich in sich unterscheidend, daß jedes der Unterschiedenen selbst reiner Begriff, d. h. unmittelbar nicht unterschieden ist; sie ist einfaches reines Selbstbewußtsein, welches ebensowohl *für sich* als *an sich* in einer unmittelbaren Einheit ist."[1]

Damit gibt Hegel die phänomenologische Darlegung der Stellung der Menschen zueinander im Kapitalismus als die höchst entäußerte und darum progressivste, dem Geiste adäquateste Form der Menschheitsentwicklung. Die kapitalistische Gesellschaft ist nach dieser Beschreibung das perpetuum mobile des Umschlagens zwischen Ding und Ich. Ein jeder Mensch ist — in einem ununterbrochenen Umschlagen für sich und für alle anderen — zugleich und in untrennbarer Weise beides. Und nur indem diese Dialektik sich ununterbrochen reproduziert, indem die Menschen auf diese Weise der subjektiven Nützlichkeit nachgehend die objektive Nützlichkeit verwirklichen, hält sich das perpetuum mobile des Kapitalismus, das reale Vorbild dieser Stufe der Hegelschen Dialektik, in realer Selbstbewegung selbst in Gang.

Wie sehr es hierbei Hegel um die Umsetzung der Begriffe der kapitalistischen Ökonomie in die Sprache der Dialektik zu tun war, können wir ersehen, wenn wir die sehr abstrakten Folgerungen betrachten, die er aus den eben zitierten Analysen über das Nützliche zieht. Formell handelt es sich um ganz abstrakte Beziehungen zwischen Ansichsein, Sein für ein Anderes und Fürsichsein, wenn man aber tiefer in den inhaltlichen Kern dieser abstrakten Erörterungen eindringt, so sieht man, daß es sich hier um die phänomenologische Dialektik der Warenbeziehung handelt, die Hegel hier sowohl objektiv in ihrer Selbstbewegung, wie subjektiv in ihrer Bezogenheit auf das Bewußtsein des Menschen der kapitalistischen Gesellschaft untersucht. „Sein *Ansichsein* ist daher nicht bleibendes *Sein*, sondern hört unmittelbar auf, in seinem Unterschiede etwas zu sein; ein solches Sein aber, das unmittelbar keinen Halt hat, ist nicht *an sich*, sondern wesentlich *für ein Anderes*, das die Macht ist, die es absorbiert. Aber dies zweite dem ersten, dem *Ansichsein*, entgegengesetzte Moment verschwindet ebenso unmittelbar als das erste, oder als *Sein nur für Anderes* ist es vielmehr das *Verschwinden* selbst, und es ist das in sich *Zurückgekehrt-*, das *Fürsichsein gesetzt* . . . Diese Natur der reinen Einsicht in der *Entfaltung ihrer Momente* oder sie als *Gegenstand* drückt das Nützliche aus. Es ist ein *Ansichbestehen-*

[1] Ebd., S. 437f.

des oder Ding, dies Ansichsein ist zugleich nur reines Moment; es ist somit absolut *für ein Anderes*, aber es ist ebenso nur für ein Anderes als es an sich ist; diese entgegengesetzten Momente sind in die unzertrennliche Einheit des Fürsichseins zurückgekehrt."[1]

Die Dialektik der Warenbeziehung ist also die konkrete Enthüllung dessen, was die dialektische Einheit von Ding und Ich bedeutet. Der Doppelsinn der Objektivität und Subjektivität des Nützlichen drückt für Hegel die Bewegung der menschlichen Praxis aus, in der und durch die diese gesellschaftliche Vergegenständlichung des Menschen, diese Rückverwandlung in Subjektivität, in gesellschaftliche Beziehung der Gegenstände erfolgt. Die von der Aufklärung übernommene Theorie der Nützlichkeit bezeichnet für Hegel die höchste gedankliche Einsicht, die auf dieser Stufe erreichbar ist. Sie ist eine adäquate Erkenntnis und insofern für Hegel das Erreichen der Selbsterkenntnis des Geistes. Sie ist aber noch nicht die letzte Stufe der Erkenntnis überhaupt, denn sie ist nur die Selbsterkenntnis dieses Zustandes, nicht der ganzen Entwicklung, die zu ihm und über ihn hinausführt. „Die reine Einsicht hat also an dem Nützlichen ihren eigenen Begriff in seinen *reinen* Momenten zum *Gegenstande;* sie ist das Bewußtsein dieser *Metaphysik*, aber noch nicht das Begreifen derselben; es ist noch nicht zu der *Einheit des Seins* und des *Begriffs* selbst gekommen."[2]

In dieser Beschränkung der hier erreichten Erkenntnisstufe sind wir wieder auf das allgemeine Grundproblem der Hegelschen Dialektik gestoßen, auf die unbedingte Notwendigkeit, sich über die bloße Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft zu erheben, die jedoch mit der Zwangsläufigkeit verbunden ist, diese Selbsterhebung teils in der Form einer Utopie, teils in der Form einer akkomodierenden „Versöhnung" zu vollziehen: auf die Zwangsläufigkeit sowohl des „unkritischen Positivismus", wie des „unkritischen Idealismus" in der Hegelschen Dialektik.

Jedoch eben wegen dieser komplizierten Vieldeutigkeit, die sich hier für die Hegelsche Philosophie ergibt, ist es unbedingt notwendig, energisch zu unterstreichen, welche Stufe des Sichselbsterreichens des Geistes bei Hegel das hier erlangte repräsentiert. Wir haben dies bei der Dialektik der Aufklärung von der Seite des Bewußtseins her sehen und feststellen können. In den abschließenden Bemerkungen des jetzt von uns behandelten Kapitels tritt Hegel an dieselbe Frage von der Seite des Seins heran. Er stellt fest,

[1] Ebd., S. 438.

[2] Ebd., S. 439. Marx hat diese Beziehung Hegels zur Nützlichkeitstheorie der Aufklärung klar erkannt. Vgl. Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 431. In den daran anschließenden weiteren Erörterungen gibt Marx eine ausführliche Skizze der historischen Entwicklung dieser Theorie von Hobbes bis Bentham.

daß den bisherigen Stufen der „Phänomenologie" gerade die Welt, die diesseitige Wirklichkeit für das menschliche Bewußtsein gefehlt hat. Hierin bedeutet die verwirklichte und entfaltete kapitalistische Gesellschaft etwas ganz Neues in der Geschichte. „Dies Fehlende ist in der Nützlichkeit insofern erreicht, als die reine Einsicht daran die positive Gegenständlichkeit erlangte; sie ist dadurch wirkliches in sich befriedigtes Bewußtsein. Diese Gegenständlichkeit macht nun ihre *Welt* aus; sie ist die Wahrheit der vorhergehenden ganzen, der ideellen wie der reellen, Welt geworden ... Das Nützliche ist der Gegenstand, insofern das Selbstbewußtsein ihn durchschaut und die *einzelne Gewißheit* seiner selbst seinen Genuß (sein *Fürsichsein*) in ihm hat; es *sieht* ihn auf diese Weise *ein*, und diese Einsicht enthält das *wahre* Wesen des Gegenstandes (ein Durchschautes oder für *ein Anderes* zu sein); sie ist also selbst *wahres Wissen* und das Selbstbewußtsein hat ebenso unmittelbar die allgemeine Gewißheit seiner selbst, sein *reines Bewußtsein* in diesem Verhältnisse, in welchem also ebenso *Wahrheit* wie Gegenwart und *Wirklichkeit* vereinigt sind. Beide Welten sind versöhnt und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt."[1]

So entspricht nach Hegels Anschauungen die kapitalistische Wirklichkeit jener dialektischen Einsicht, die als Selbsterkenntnis des gesellschaftlichen Menschen in der Aufklärung zum erstenmal zu Worte gekommen ist. Die Wirklichkeit und Wahrheit beider Bewegungen, der real gesellschaftlichen und der ideologischen, ist die Grundlage der Unwiderstehlichkeit, mit der sie sich in der Welt der Wirklichkeit und in der des Gedankens durchsetzen. Aber das unwiderstehliche Drängen des menschlichen Geistes zu der höchsten Stufe seiner Entwicklung, zu dem Extrem an „Entäußerung", das zur Zurücknahme der „Entäußerung" in das Subjekt führt, hat in der Phänomenologie noch eine dritte, höchste und extremste „Gestalt einer Welt": die Französische Revolution und den Terror von 1793. Auch hier betont Hegel vor allem die Unwiderstehlichkeit dieser Bewegung. Aus Kapitalismus und Aufklärung mußte nach ihm die höchste Form der „Entäußerung", die „absolute Freiheit" entstehen und ihren Triumphzug in der Welt beginnen. „Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöge."[2]

Die Anschauungen Hegels über die Französische Revolution selbst sind uns hinlänglich bekannt. Wir brauchen also auf sie hier nicht näher einzugehen. Wir zählen nur kurz, als zusammenfassende Wiederholung einige Momente auf. Erstens unterstreicht Hegel auch hier, daß die Französische Revolution einen Einschnitt in der Weltgeschichte bedeutet, daß nach ihr

[1] Ebd., S. 440.
[2] Ebd., S. 442.

keine einzige der früheren „Gestalten" in der alten Form wiederkehren könne. „Alle diese Bestimmungen sind in dem Verluste, den das Selbst in der absoluten Freiheit erfährt, verloren."[1] Der Weltzustand, der jetzt entsteht, ist aus den Trümmern des Alten entstanden, ist seine wirkliche Aufhebung im uns bereits bekannten Hegelschen Sinne. Zweitens ist die „absolute Freiheit", der „jakobinische Terror", auch nach der Auffassung der „Phänomenologie" welthistorisch notwendig: sie ist der absolute Gipfelpunkt der „Entäußerung", der Umschlagspunkt, wo ihre Rücknahme durch das Subjekt erfolgen kann. „Die absolute Freiheit hat also den Gegensatz des allgemeinen und einzelnen Willens mit sich selbst ausgeglichen; der sich entfremdete Geist, auf die Spitze seines Gegensatzes getrieben, in welchem das reine Wollen und das rein Wollende noch unterschieden sind, setzt ihn zur durchsichtigen Form herab und findet darin sich selbst."[2]

Aber die so erreichte Stufe der „Versöhnung" mit der Wirklichkeit, die die „Tyrannei" des jakobinischen Terrors, die „Theseus"-Rolle Robespierres für die bürgerliche Gesellschaft möglich macht, ist wirklich eine „Versöhnung" mit dieser bürgerlichen Gesellschaft. Das heißt ebenso wie in den früheren Jenaer Vorlesungen werden an der „absoluten Freiheit" jene Momente abgelehnt, in denen nach Hegels Anschauungen mehr gewollt wurde als die Vernichtung der feudalen Überreste und die Freisetzung aller Kräfte der bürgerlichen Gesellschaft. Hegel nennt die absolute Freiheit eine „vollkommene Durchdringung des Selbstbewußtseins und der Substanz", er fügt jedoch den folgenden entscheidenden Vorbehalt hinzu: „eine Durchdringung, worin das Selbstbewußtsein, das die gegen es negative Kraft seines allgemeinen Wesens erfahren, sich nicht als dieses Besondere, sondern nur als Allgemeines wissen und finden wollte, und daher auch die gegenständliche es als Besonderes ausschließende Wirklichkeit des allgemeinen Geistes ertragen könnte"[3].

Trotz der stilistischen Dunkelheit dieser Stelle geht aus ihr mit hinreichender Klarheit hervor, daß unter dem Besonderen gerade die Aufrechterhaltung, die Freisetzung der kapitalistischen Gesellschaft verstanden

[1] Ebd., S. 449. Der „beruhigte" soziale Weltzustand nach der Französischen Revolution bedeutet also für Hegel keine Restauration, keine Rückkehr zum ancien régime. Dies ist auch für die Hegelsche Auffassung der deutschen Zustände wichtig. Hegel verwahrt sich immer dagegen, daß seine Konzeption mit der damaligen Lage in Deutschland identifiziert werde. So z. B. in einer Randbemerkung zu den Vorlesungen von 1805/06: „*Garantie* gegen die Willkür. Allgemeine Konstitution der Stände – nicht Landstände." Das heißt nicht jene Form des ständischen Aufbaus, die damals in Deutschland existiert hat. Realphilosophie, Bd. II, S. 252.

[2] Ebd., S. 451.

[3] Ebd., S. 448f.

werden muß, während das Allgemeine als Allgemeines hier das Umschlagen der formalen, juristischen gesellschaftlichen Gleichheit in eine wirkliche soziale Gleichheit bedeutet. Wir wissen aus vielen bereits angeführten Darlegungen Hegels, daß er sich über die tatsächliche Ungleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft, gerade auf der Grundlage jener Gleichheit der Rechte, die die Französische Revolution geschaffen hatte, vollkommen im klaren war, und gerade diesen realistisch aufgefaßten Gesellschaftszustand am Kapitalismus als fortschrittlich begriffen und bejaht hat, während er alles Hinausgehen über die Abschaffung der feudalen Privilegien und jeden Schritt zur Schaffung einer wirklichen Gleichheit als „leeres Gerede" ablehnte (S. 361). Darum muß der „Tumult" der „absoluten Freiheit" sich legen und aus ihm die mit sich versöhnte, vollendete Form der bürgerlichen Gesellschaft entstehen.

Damit taucht in einer teils durch die inzwischen modifizierte weltpolitische Lage, teils durch die besondere Methodologie dieses Werks veränderten Form jenes Problem wieder auf, das wir bei Gelegenheit der „Tragödie im Sittlichen" ausführlich behandelt haben. Hier wollen wir vorerst auf die veränderte weltpolitische Lage hinweisen. Die „Phänomenologie" ist zwar im wesentlichen abgeschlossen gewesen, als die Schlacht von Jena geschlagen wurde, aber Austerlitz und viele andere Taten des napoleonischen Kaiserreichs waren inzwischen schon vollbracht, so daß man in der Einwirkung von Jena auf Hegel nicht eine jähe Wendung, sondern nur eine weitere Bestätigung zu früher gehegten Anschauungen sehen muß. Und dieser Gesamtstellung entsprechend wird nun der abschließende Teil des „objektiven Geistes" und in ihm insbesondere die Darstellung Deutschlands gestaltet.

Die politische Perspektive Hegels in dieser Periode ist uns aus den Briefen an Niethammer bekannt. In einem dieser Briefe, schon nach dem Sturz Napoleons, weist Hegel auf die ausschlaggebenden Seiten des dialektischen Übergangs von der Französischen Revolution zur Darstellung Deutschlands hin als auf eine Stelle, in der er die zukünftige Entwicklung gedanklich vorweggenommen hat. Diese Stelle schließt sich unmittelbar an jene von uns oben angeführte an, worin Hegel die positiven und nicht mehr rückgängig zu machenden Ergebnisse der „absoluten Freiheit" für die Entwicklung des Geistes schildert. Hegel fährt nun in seinen Erörterungen folgendermaßen fort: „Wie das Reich der wirklichen Welt in das Reich des Glaubens und der Einsicht übergeht, so geht die absolute Freiheit aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt, insofern *er Gedanke ist* und bleibt, und dieses in das Selbstbewußtsein eingeschlossene Sein als das vollkommene

und vollständige Wesen weiß. Es ist die neue Gestalt des *moralischen Geistes* entstanden."[1]

Das Kapitel über den „moralischen Geist" ist also die Darstellung der napoleonischen Deutschlandutopie Hegels. Es ist nun charakteristisch, wie inhaltlos dieses Kapitel im Vergleich zu den früheren ist. Sein wesentlicher Inhalt ist eine systematisierte Wiederholung der Jenaer Kritik von Kants, Fichtes und Jacobis Moraltheorien. Das Enttäuschende besteht selbstverständlich nicht darin, daß Hegel hier nur seine allgemeinen geschichtsphilosophischen usw. Gedanken systematisiert. Das tut er auch in den Teilen über die Antike oder über die Französische Revolution. Diese Teile sind aber trotzdem wesentlich und inhaltsreich, weil sie eine an sich wichtige, gehaltvolle und originelle philosophische Darstellung von wichtigen Etappen der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung enthalten. Hier jedoch, wo Hegel eigentlich sagen müßte, worin das Wesen der neuen Weltepoche besteht, die er in seinen Jenaer Vorlesungen ankündigte, worin der wirkliche Gehalt jenes „moralischen Geistes" besteht, als dessen Verkörperung er ein durch Napoleon vom Feudalismus befreites und vereinigtes Deutschland ansieht, kann er ebenfalls nur Negatives und Kritisches sagen, daß nämlich dieser Gehalt die dialektische Überwindung der inneren Widersprüche der Moral von Kant, Fichte und Jacobi ist.

In seinen früheren kritischen Darlegungen über diese Denker hat Hegel immer wieder an die gesellschaftliche Sittlichkeit appelliert gegenüber den abstrakten Anmaßungen der verschiedenen Formen des subjektiven Idealismus. Er hat so z. B. Jacobi gegenüber mit Recht und mit voller Überzeugungskraft die Übereinstimmung zwischen individueller Moral und allgemeiner Sittlichkeit bei den Griechen aufgezeigt (S. 343). Dieser Weg steht ihm jedoch unter den bestimmten Bedingungen und Zielsetzungen der „Phänomenologie" nicht offen. Denn hier mußte er diese Übereinstimmung an der Sittlichkeit eines Gesellschaftszustandes aufzeigen, der in der Wirklichkeit noch nicht vorhanden war. Daß ein so befreites Deutschland jene höhere Form des Kapitalismus, jene, nach Hegel, richtige Beziehung von Staat und Sittlichkeit zum ökonomischen Leben zeigen würde, die Hegel in der „Tragödie im Sittlichen" als modernes Äquivalent zur nunmehr unmöglich gewordenen griechischen Lösung fordert, ist zwar ein Glauben Hegels, aber ein abstrakter Glauben ohne jeden gesellschaftlichen Inhalt – und darum auch philosophisch leer und abstrakt, eine bloße Forderung.

[1] Ebd., S. 451. Diese Stelle wird von Hegel im Brief an Niethammer vom 29. 4. 1814, a. a. O., S. 372, zitiert. Es ist interessant, daß im Brief die Worte „in ein anderes Land" unterstrichen worden sind und Hegel in Klammern hinzufügt: „ich hatte dabei ein *Land* im Sinne".

Dieser bei Hegel sonst nicht vorhandene Sollens-Charakter zeigt sich am klarsten in den abschließenden Erörterungen des Kapitels, wo als eigentlicher Inhalt dieses Gesellschaftszustandes der in der Religion verkörperte „absolute Geist" erscheint. In ihm erst ist jene Bejahung der zu sich selbst gekommenen Wirklichkeit, jene „Versöhnung" enthalten, auf die die ganze Geschichtsphilosophie dieses Werks zustrebt. „Das versöhnende *Ja*, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen, ist das *Dasein* des zur Zweiheit ausgedehnten *Ichs*, daß darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; — es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen."[1] Es ist uns aus der allgemeinen philosophischen Konzeption Hegels bekannt, daß sein „objektiver Geist" immer zum „absoluten Geist" transzendieren muß. (Vgl. über Stand und Religion, S. 437). Aber an allen andern Stellen seiner Gesellschaftsphilosophie gibt Hegel, bevor er zu dieser „Versöhnung" weiterschreitet, ein wirkliches Bild der gesellschaftlichen Widersprüche, die bei ihm nur in dieser höheren Form ihre letzte Vereinigung und Aufhebung finden können. Hier ist dieser positive Teil, die gesellschaftliche Seite der Versöhnung leer gelassen, und der Gedanke springt von den gesellschaftlich-moralischen Vorbereitungsstufen *unmittelbar* in die Sphäre des „absoluten Geistes" hinüber.

Hier ist jener Unterschied zwischen der Geschichtsphilosophie Hegels in der napoleonischen Periode und der seiner späteren Zeit, die wir bereits ausführlich behandelt haben (S. 520ff.), von einer andern Seite aus sichtbar. Die „Versöhnung" des späteren Hegel war die mit einer — in einzelnen Momenten freilich utopisch gefärbten, aber im wesentlichen doch — *wirklichen* gesellschaftlichen Lage, mit der des Preußens der zwanziger und dreißiger Jahre. Hier hat die „Versöhnung" einen gesellschaftlich *rein utopischen* Gehalt. Es ist einerseits für die denkerische Ehrlichkeit Hegels charakteristisch, daß er diese noch leere Stelle in seiner Wirklichkeit auch gedanklich lieber leer läßt, als reine Träumereien in der Form von Wirklichkeiten darzustellen. Andererseits entsteht jedoch objektiv eine Überlegenheit der späteren Form der „Versöhnung", eine Überlegenheit an realem ökonomischen und sozialen Gehalt. (Daß diese Überlegenheit mit einer Steigerung an „unkritischem Positivismus" erkauft wird, wissen wir bereits.)

Durch diese besondere Entwicklung der deutschen Geschichte und der Stellung Hegels in ihr verstärkt sich und befestigt sich bei Hegel gerade das mystifizierte Element des „absoluten Geistes". Hier tritt zeitweilig auch in seiner Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie jene Dualität von esoterischen und exoterischen Tendenzen hervor, über die wir bei Gelegen-

[1] Ebd., S. 508.

heit seiner Religionsphilosophie gesprochen haben (S. 530f.). Freilich handelt es sich in beiden Fällen um eine komplizierte Wechselwirkung und um ein Übergehen beider Tendenzen ineinander, höchstens um ein Verschweigen oder Abschwächen bestimmter Überzeugungen in den veröffentlichten Schriften, nicht aber um einen starren Dualismus von veröffentlichten und geheimen Anschauungen.

Daß der „absolute Geist" schon in der inhaltlichen Erfüllung der Gesellschaftslehre in den Vordergrund tritt, folgt mit einer Notwendigkeit daraus, daß es unter den gegebenen historischen Umständen, die Hegel stets realistisch anzusehen trachtet, keine andere Möglichkeit gibt, eine geschichtliche Stellung für Deutschland zu bestimmen. Dies geschieht, wie wir gesehen haben, in der „Phänomenologie" selbst als die inhaltlose Utopie des „moralischen Geistes".

Nach dem Sturz Napoleons tritt diese Tendenz zeitweilig mit einer so großen Schärfe hervor, daß das deutsche Volk in der Geschichte überhaupt nur als der Träger des „absoluten Geistes", als der Verkünder der Philosophie vorkommt. So sagt Hegel in seiner Heidelberger Antrittsrede (1817): „Wir (nämlich die Deutschen, G. L.) haben den höheren Beruf von der Natur erhalten, die Bewahrer dieses heiligen Feuers zu sein . . . wie früher der jüdischen Nation der Weltgeist das höchste Bewußtsein aufgespart hatte, daß er aus ihr als ein neuer Geist hervorginge."[1] Es ist verständlich, daß bei Hegel eine so extreme Abwendung von der historischen Wirklichkeit, von der aktuellen Bedeutung der Philosophie nicht lange andauern konnte. In der Berliner Zeit löst die uns bekannte, letzte Form der „Versöhnung" diese extreme Orientiertheit auf den absoluten Geist ab.

Innerhalb dieser Tendenz gibt es aber eine „esoterische". Für den Hegel dieser Übergangszeit ist auch das absolute Wissen nicht nur und nicht immer ein bloßes begriffliches Feststellen dessen, wieweit die Geschichte in der Wirklichkeit gekommen ist und worin die Gesetze dieses Ganges bestehen. Hegels Auffassung der Philosophie hat in dieser Zeit noch eine „esoterische" Nebentendenz, die Hoffnung, durch Revolutionierung der menschlichen Gedankenwelt die Wirklichkeit selbst umzugestalten oder wenigstens diese Umgestaltung zu beschleunigen. So schreibt er noch in der napoleonischen Zeit am 28. Oktober 1808 an Niethammer: „Die theoretische Arbeit, überzeuge ich mich täglich mehr, bringt mehr zustande in der Welt als die praktische; ist das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus."[2] In den Briefen unmittelbar nach dem Sturz Napoleons zeigt sich diese Tendenz in noch verstärkter Weise.

[1] Geschichte der Philosophie, Bd. I, Glocknersche Ausgabe, S. 20.
[2] Briefe, a. a. O., S. 194.

Freilich hat sie auf den verschiedenen Etappen eine verschiedene Bedeutung. Zur Zeit der Rheinbundpolitik Hegels kann sie einfach eine innere Unterstützung jener allgemeinen Entwicklungslinie bedeuten, die Hegel in Napoleons Politik bejaht. Die Umwälzung der deutschen Vorstellungen kann einfach eine von ihnen her kommende Beschleunigung der Liquidation der feudalen Überreste bedeuten. In der Übergangszeit zwischen dem Sturz Napoleons und der neuen, preußisch orientierten Geschichtsphilosophie bekommt diese „esoterische“ Tendenz einen viel stärkeren utopischen Charakter: die Hoffnung, daß der Weltgeist trotz des offenkundigen Sieges der Reaktion sich doch einmal zum Fortschreiten entschließen werde, obwohl vom Standpunkt des damaligen Hegel die realen Kräfte, die dazu führen, nicht zu sehen waren. Die in Berlin entstandene neue Auffassung von der Stellung der Philosophie zur Geschichte, die sich im Bilde der „Eule der Minerva“ zusammenfassen läßt, ist mit einer solchen „esoterischen“ Tendenz weniger verträglich. Immerhin zeigen die von uns angeführten Gespräche mit Heine über den wirklichen Sinn der Identität von „vernünftig“ und „wirklich“ deutlich auf ihr Vorhandensein auch in dieser Periode, da es in den späten Werken Hegels manche Stelle gibt, die eine ähnliche Deutung zuläßt, wie sie Heine in diesem Gespräch Hegel in den Mund legt.

Die von uns aufgezeigte Inhaltslosigkeit des entscheidenden Abschlußkapitels, in dem Hegel die gesellschaftliche Entwicklung selbst behandelt, weist deutlich darauf hin, daß es für ihn objektiv unmöglich war, jene Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft, deren Auffassung durch Hegel wir bei Erörterung der „Tragödie im Sittlichen“ behandelt haben, gedanklich zu bewältigen. Auf die tiefe und wesentliche Darstellung der Bewegung in Widersprüchen, die sich als Widersprüche immer neu reproduzieren, auf die Darstellung der Aufklärung, der Ökonomie der kapitalistischen Gesellschaft und der Französischen Revolution ist Hegel nicht imstande, innerhalb des gesellschaftlichen Gebietes die „Versöhnung“ in einer positiven gesellschaftlichen Gestalt folgen zu lassen.

Diese positive Gestalt ist eine Notwendigkeit für sein System, und zwar, wie wir gesehen haben, sowohl vom Standpunkt der geschichtsphilosophischen Darstellung der Lage und Bedeutung Deutschlands, wie vom allgemeinen gesellschaftsphilosophischen Standpunkt aus, der es Hegel nicht gestattet hat und nicht gestatten konnte, bei einer solchen Dialektik, wie er sie bei Gelegenheit des Diderotschen Dialoges dargestellt hat, stehenzubleiben. Die doppelte und zwingende methodologische Notwendigkeit konnte aber doch keinen neuen gesellschaftlichen Inhalt erzwingen. Hegel gibt eben nur die Stelle an, wo diese Gestalt in seinem Systeme stehen müßte, die Gestalt selbst aber bleibt ein wesenloser Schatten, eine bloße

Überleitung zum „absoluten Geist". Wir haben die denkerische Ehrlichkeit Hegels hervorgehoben, mit der er hier an die Stelle eines nur ausgeklügelten Inhalts lieber die wirkliche Leere gesetzt hat. Dadurch enthält auch dieses sonst wenig inhaltsreiche Kapitel doch eine historische Wahrheit: denn die gesellschaftliche Zurückgebliebenheit, die politische Inhaltslosigkeit und Nullität des deutschen Lebens dieser Zeit war wirklich die historische Grundlage für die Geburt des „absoluten Geistes", beziehungsweise für dessen Vorbild im Leben selbst, für die klassische deutsche Dichtung und Philosophie.

c) „*Absoluter Geist*"

Wir haben gesehen, daß die wirkliche gesellschaftlich-geschichtliche Bewegung schon im Schlußkapitel des vorigen Abschnitts zu einem gewissen Stillstand gekommen ist. Die dritte, höchste Stufe, auf der nun das Bewußtsein die Geschichte zum letztenmal von Anfang bis ans Ende durchläuft, ist im bestimmten Sinne *keine wirkliche* Geschichte mehr. Das heißt, es handelt sich nicht mehr um die Gegenwart der jeweiligen Entstehung der „Gestalt einer Welt", um die wirkliche Reihenfolge und Entstehung dieser verschiedenen Gestalten. Der Geist hat sich objektiv verwirklicht, und damit mußte auch das Bewußtsein phänomenologisch jene Stufe erreicht haben, die dieser Entwicklung des Geistes entspricht.

Von dieser Stufe des Erreichten wird nun ein *Rückblick* auf die ganze bisherige Geschichte gehalten. Hat sich im ersten Abschnitt die wirkliche Geschichte gewissermaßen hinter dem Rücken der „Gestalten des Bewußtseins" abgespielt, so daß diese selbst von sich nur als fertigem Resultat eines von ihnen unerkannten Prozesses Kenntnis nahmen und ihre notwendigen Kollisionen mit der Außenwelt als abstrakte Widersprüche von Subjektivität überhaupt und Objektivität überhaupt erlebt haben; waren im zweiten Abschnitt die „Gestalten einer Welt" Akteure des welthistorischen Dramas, in dem der Geist von Gestalt zu Gestalt fortschreitend zu sich kam, haben sie deshalb diesen Übergang, kämpfend, siegend oder unterliegend, aber immer als ihre geschichtliche Gegenwart, dramatisch erlebt — so wird jetzt das große Epos der zusammenhängenden Weltgeschichte als vollendeter Prozeß erzählt. Die Goethe-Schillersche Unterscheidung des Dramatischen als Gegenwärtigem und des Epischen als Vergangenem, die wir hier unseren Darlegungen unterlegt haben, ist in diesem Fall etwas mehr als ein Vergleich. Denn es handelt sich bei dem Unterschied des Gesichtspunktes zwischen zweitem und drittem Abschnitt der „Phänomenologie" um den des gegenwärtigen beziehungsweise vergangenen Blickpunktes. Wir können die phänomenologischen Darlegungen Hegels über den abso-

luten Geist nur dann richtig verstehen, wenn wir wissen, daß es sich hier um den Rückblick auf die bereits abgeschlossene Entwicklung des Geistes handelt, um eine nachträgliche Erkenntnis der tiefsten Gesetzmäßigkeiten dieser Entwicklung, einer Erkenntnis, die nur am Ende, nur „post festum“ möglich ist.

Hegel selbst hat diesen Gesichtspunkt für die „Phänomenologie“ wiederholt ausgesprochen. Wenn er über die Kunstwerke der Antike spricht, so unterstreicht er den Unterschied zwischen der Bedeutung, die diese Werke für ihre Zeitgenossen selbst gehabt haben, und der, die sie in unserem Rückblick erhalten. „So gibt das Schicksal uns mit den Werken jener Kunst nicht ihre Welt, nicht den Frühling und Sommer des sittlichen Lebens, worin sie blühten und reiften, sondern allein die eingehüllte Erinnerung dieser Wirklichkeit . . . so ist der Geist des Schicksals, der uns jene Kunstwerke darbietet, mehr als das sittliche Leben und Wirklichkeit jenes Volkes, denn er ist die *Er-Innerung* des in ihnen noch *veräußerten* Geistes . . .“[1] In den abschließenden Bemerkungen über das absolute Wissen kehrt dieser Gedanke mit großem Nachdruck wieder: „Aber die *Er-Innerung* hat sie (die aufgehobenen Gestalten des Prozesses, G. L.) aufbewahrt und ist das Innere und die in der Tat höhere Form der Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung, von sich nur auszugehen scheinend, wieder von vorn anfängt (d. h. an die Phänomenologie schließt sich die Logik an, G. L.), so ist es zugleich auf einer höheren Stufe, daß er anfängt. Das Geisterreich, das auf diese Weise sich in dem Dasein gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den anderen ablöste und jeder das Reich der Welt von den vorhergehenden übernahm.“[2]

Diesem Blickpunkt der „Er-Innerung“ entsprechend betont Hegel, daß hier nichts inhaltlich Neues mehr auftaucht. Die Weltgeschichte selbst hat sich mit dem Sich-selbst-Finden des Geistes in der gesellschaftlichen Objektivität vollendet. Alle Inhalte, die das absolute Wissen, die Philosophie haben kann, entspringen nicht aus ihr, sondern aus der Wirklichkeit selbst, sie werden vom geschichtlichen Prozeß der Selbst-Setzung des Geistes produziert. Das Neue, das auf dieser Stufe entsteht, ist, daß die Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten, die die geschichtlichen Kämpfe geleitet und bestimmt haben, die aber von den dramatischen Helden der Kämpfe selbst nicht erkannt wurden, hier nun deutlich ins Bewußtsein treten, daß sie vom absoluten Wissen durchleuchtet werden.

Bei der Behandlung der Religion, die einen entscheidenden Teil dieser Entwicklung einnimmt, spricht Hegel ausführlich über die besondere Methodologie dieses Abschnittes. Er sagt über die Beziehung der Religion

[1] Werke, Bd. II, S. 564f.
[2] Ebd., S. 611.

zu den früher behandelten „Gestalten des Bewußtseins" und „Gestalten einer Welt" folgendes: „Wenn also dem sich wissenden Geiste überhaupt Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist angehören, so gehören den *bestimmten* Gestalten des sich wissenden Geistes die *bestimmten* Formen an, welche sich innerhalb des Bewußtseins, Selbstbewußtseins, der Vernunft und des Geistes an jedem besonders entwickelten. Die *bestimmte* Gestalt der Religion greift für ihren wirklichen Geist aus den Gestalten eines jeden seiner Momente diejenige heraus, welche ihr entspricht."[1]

So erfolgt ein Neuordnen und Neusichten des bereits vorhandenen, vom Geist bereits durchgearbeiteten historischen Materials. „Auf diese Weise ordnen sich nun die Gestalten, die bis hieher auftraten, anders, als sie in ihrer Reihe erschienen, worüber vorher noch das Nötige kurz zu bemerken ist. – In der betrachteten Reihe bildete sich jedes Moment, sich in sich vertiefend, zu einem Ganzen in seinem eigentümlichen Prinzip aus; und das Erkennen war die Tiefe oder der Geist, worin sie, die für sich kein Bestehen haben, ihre Substanz hatten. Diese Substanz ist aber nunmehr herausgetreten . . . Wenn also die bisherige Eine Reihe in ihrem Fortschreiten durch Knoten die Rückgänge in ihr bezeichnete, aber aus ihnen sich wieder in Eine Länge fortsetzte, so ist sie nunmehr gleichsam an diesen Knoten, den allgemeinen Momenten, gebrochen und in viele Linien zerfallen, welche in Einen Bund zusammengefaßt sich zugleich symmetrisch vereinen, so daß die gleichen Unterschiede, in welche jede besondere innerhalb ihrer sich gestaltete, zusammentreffen." Und Hegel fügt noch die Bemerkung hinzu, „daß diese Unterschiede wesentlich nur als Momente des Werdens, nicht als Teile zu fassen sind"[2]. Es handelt sich also um die Neuordnung des bereits bekannten historischen Stoffes zwecks Ergründung seiner inneren Gesetzmäßigkeiten. Die Darstellung, die im zweiten Abschnitt überwiegend historisch war, ist jetzt eine historisch-systematische.

Wir haben bis jetzt den Unterschied zwischen zweitem und drittem Abschnitt scharf hervorgehoben. Bevor wir aber an die Analyse der wichtigsten philosophischen Konsequenzen, die sich hier ergeben, herantreten, müssen wir bemerken, daß diese Unterschiede nicht in starr ausschließendem Sinne verstanden werden dürfen. Also nicht so, als ob dem Geiste nach Hegels Konzeption ein fertiger toter Stoff vorliegen würde, den er nunmehr ganz unabhängig vom geschichtlichen Ablauf sichten und ordnen würde, um abstrakte Gesetzmäßigkeiten aus ihm zu gewinnen.

Der dritte Abschnitt hat, im Gegenteil, zwei im Wesen des Stoffes liegende Bewegungsrichtungen. Erstens ist die Behandlungsweise, das Neuordnen des Stoffes nicht abstrakt-systematisch, sondern, wie bereits gesagt, histo-

[1] Ebd., S. 514.
[2] Ebd., S. 514f.

risch-systematisch. Das heißt, daß die Gesetzmäßigkeiten, die gewonnen werden sollen, Bewegungsgesetze des historischen Ablaufs selbst sind, deren konkrete Wesensart in diesem Prozeß, in seiner historischen Entwicklung, in seinem historischen Nacheinander zum Ausdruck kommt. Es handelt sich also nicht um eine unhistorische oder überhistorische Betrachtungsweise, sondern um eine *Rekapitulation* des Gesamtprozesses von dem nunmehr erlangten höheren Gesichtspunkte aus, zweitens — worauf wir später näher eingehen werden — enthält dieser dritte Abschnitt eine subjektive, phänomenologische Bewegung: die Entwicklung des Bewußtseins bis zum absoluten Wissen, deren Etappen hier Kunst und Religion bezeichnen. Die Rekapitulation des historischen Entwicklungsganges der Menschheit ist also zugleich der Kampf des Bewußtseins um seine höchste Entwicklungsstufe, um die Fähigkeit zum adäquaten Begreifen der Welt in der Wissenschaft der Philosophie. Erinnern wir uns daran, daß Hegel in seiner Polemik gegen Schelling von der Verpflichtung der Wissenschaft sprach, dem gewöhnlichen Bewußtsein eine Leiter zum Erklimmen des philosophischen Standpunktes zu reichen; hier haben wir es nun mit den letzten und höchsten Stufen dieser Leiter zu tun.

Es wurde von uns in der Analyse und Kritik der Hegelschen Philosophie schon oftmals darauf hingewiesen, daß gerade der „absolute Geist“ jenes Gebiet ist, wo die idealistisch mystifizierenden Tendenzen ihre eigentliche Heimat haben; über diese Seite des „absoluten Geistes“ wird auch im folgenden noch viel zu sagen sein. Es wäre aber ganz falsch, am „absoluten Geist“ nur die mystifizierende Seite zu erblicken. Dies war Mode in der Zeit der Vorherrschaft des Positivismus in der bürgerlichen Weltanschauung, und das Erbe des flachsten Positivismus lebt in unserer Vulgärsoziologie noch immer weiter.

Die vulgärsoziologische Betrachtung der Geschichte geht davon aus, daß jede historische Erscheinung vollständig erklärt ist, wenn ihre soziale Genesis aufgedeckt ist. (Wir haben hier keinen Raum, darüber zu sprechen, wie die Vulgärsoziologie auch die soziale Genesis verflacht und entstellt.) Aber vergessen wir nicht, daß der historische Materialismus, als dessen Verteidiger gegen den Idealismus die Vulgärsoziologen hauptsächlich auftreten, in dieser Frage einen prinzipiell entgegengesetzten Standpunkt einnimmt. Marx, Engels, Lenin und Stalin haben nie gemeint, daß der sachliche Inhalt, die objektive Wahrheit einer wissenschaftlichen Theorie durch die Aufdeckung ihrer „sozialen Genesis“ gelöst wäre. Wenn wir mit der größten Ausführlichkeit und mit einer wirklichen Feinheit alle gesellschaftlichen Gründe aufdecken würden, aus denen gerade im 15.—16. Jahrhundert die Umwälzung der Astronomie durch Kopernikus, Galilei und Kepler stattgefunden hat, so würde diese Analyse noch immer keine Antwort auf

die Frage nach dem Wahrheitswert der neuen Astronomie geben, so würde sie noch immer nicht die Frage beantworten, ob und wieweit diese Theorien die objektive Wirklichkeit der Natur richtig widerspiegeln.

Marx hat in bezug auf die Kunst diese Trennung mit der größten Schärfe vollzogen. Nachdem er eine eingehende und tiefe Analyse der sozialen Entstehungsbedingungen der homerischen Epen gegeben hat, stellt er fest: „Aber die Schwierigkeit liegt nicht darin, zu verstehen, daß griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist, daß sie für uns noch Kunstgenuß gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten."[1] Und Lenin hat im „Empiriokritizismus" und in seinen philosophischen Heften die methodologischen Grundlagen für eine dialektische Betrachtung der Objektivität der Erkenntnis niedergelegt.

Es ist nun von größter Wichtigkeit, zu verstehen, daß die Konzeption des „absoluten Geistes" bei Hegel die philosophische Tendenz in der Richtung einer solchen Objektivität bedeutet. Die Philosophie des 17.—18. Jahrhunderts hat sehr oft Objektivität und Geschichtlichkeit einander gegenübergestellt und die Objektivität der Erkenntnis in einen schroffen undialektischen Gegensatz zur historischen Entstehung aller Gebilde der menschlichen Gesellschaft und des menschlichen Denkens gebracht. Eine der wichtigsten Wendungen nun, die Hegel in der Philosophie vollzieht, ist die zum echten Historismus. Es herrscht bei Hegel das Bestreben vor, sämtliche Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens, die Philosophie mitinbegriffen, als Produkte eines einheitlichen progredierenden historischen Prozesses aufzufassen, jede gesellschaftliche Institution, jedes Kunstwerk, jeden Gedanken als Ergebnis der Zeit, in welcher sie entstanden sind, zu begreifen.

Diese Umwälzung der philosophischen Betrachtungsweise in der Richtung eines umfassenden Historismus würde jedoch bei einer bloßen Relativierung enden, wenn Hegel bei der oben skizzierten Feststellung stehenbleiben würde. Sollte seine Philosophie zu objektiven Erkenntnissen, insbesondere zur Begründung der Objektivität der Erkenntnis führen, so mußte auch die andere Seite hervorgehoben werden.

Diese andere Seite wird nun im „absoluten Geiste" betont. Die Erscheinungen der Menschheitsentwicklung gehören bei Hegel der Sphäre des „absoluten Geistes" gerade kraft ihres objektiven Wahrheitsgehaltes an. Die historischen Gebilde des objektiven Geistes entstehen und vergehen mit dem Entstehen und Vergehen jener historischen Bedingungen, die ihre Existenz bestimmen. Aber dieser Prozeß produziert ununterbrochen die Bewältigung der bisher undurchschauten objektiven Wirklichkeit durch den Menschen.

[1] Zur Kritik der politischen Ökonomie. Einleitung, a. a. O., S. 269.

Und die Ergebnisse dieses Prozesses gehen nicht nur in die historische Kontinuität der Entwicklung ein, sondern, soweit sie wirkliche Stufen zur adäquaten Erfassung der Wirklichkeit durch den Menschen sind, bewahren sie eine Existenz über die Zeitbedingungen ihres Entstehens hinaus und jenseits des historischen Augenblicks, der sie notwendig hervorgebracht hat. Durch diese Seite ihres Daseins bilden sie Momente des „absoluten Geistes". Und es wird nun von diesem Standpunkt aus verständlich, warum Hegel an der früher angeführten Stelle davon sprach, daß im „absoluten Geiste" keine neuen inhaltlichen Momente auftauchten, sondern nur jene, die der historische Prozeß hervorgebracht hat und die nun in einer neuen Anordnung erscheinen. Denn die aktuelle historische Wirksamkeit z. B. einer Theorie ist nicht unmittelbar identisch mit ihrem Wahrheitsgehalt. Hegel sieht klar, daß beide Seiten methodologisch verschieden behandelt werden müssen. Die erste gehört in den Bereich des „objektiven", die zweite in den des „absoluten" Geistes.

Die Trennung und gleichzeitige Verbindung von objektivem und absolutem Geist ist bei Hegel zugleich ein Schritt vorwärts gegenüber der mechanischen Auffassung des historischen Fortschritts bei den meisten seiner Vorgänger. Man hat vor Hegel nicht nur im allgemeinen Geschichte und objektive Wahrheit einander starr gegenübergestellt, sondern auch vielfach in der Geschichte einen allmählichen, geradlinig aufsteigenden Progreß gesehen. Die dialektische Einheit von objektivem und absolutem Geist, die zugleich eine dialektische Trennung und Entgegensetzung beinhaltet, gibt Hegel die Möglichkeit, Ungleichmäßigkeiten in der historischen Entwicklung, z. B. Fortschritte, die Momente des Rückschritts enthalten, Rückschritte, die in bestimmten Beziehungen Anläufe zu einem neuen Aufschwung geben, dialektisch darzustellen. Selbstverständlich haben viele bedeutende Denker diese Ungleichmäßigkeiten der historischen Entwicklung gesehen und sogar klar ausgesprochen. (Man denke nur an die Rolle der Antike als Vergleichsobjekt in der Kritik der kapitalistischen Arbeitsteilung durch bedeutende Aufklärer.) Aber die Hegelsche Dialektik ist doch die erste entwickelte Form der gedanklichen Bearbeitung der Geschichte, in der solche Widersprüche der Entwicklung nicht nur als Tatsache konstatiert, sondern auch geschichtsphilosophisch begriffen, in die historische Methode der Darstellung des Entwicklungsprozesses einbezogen wurden. (Man kann höchstens Vico in dieser Hinsicht als Vorläufer Hegels betrachten.)

Die retrospektive Betrachtungsweise des dritten Abschnittes der „Phänomenologie" hat aber noch einen anderen wichtigen und fruchtbaren methodologischen Aspekt. Marx hat darauf hingewiesen, daß die niedrigeren Entwicklungsformen immer nur aus den bereits entstandenen höheren

adäquat begriffen werden können. Die Entwicklungstendenzen in der Geschichte enthüllen ihren wirklichen Zusammenhang, ihre wirkliche Bedeutung erst dann, wenn jene höhere Form bereits zur historischen Wirklichkeit geworden ist. Im dritten Abschnitt der „Phänomenologie des Geistes" versucht Hegel nun, die Entwicklungsgeschichte des adäquaten Begreifens der Welt vom Standpunkt seiner Dialektik selbst, als der höchsten bisherigen Form dieses Begreifens, rückblickend zu erfassen. Die Tendenzen zur Dialektik, die im Laufe der Geschichte bewußt oder unbewußt, zumeist unbewußt, vorhanden und wirksam gewesen sind, sollen nun zusammengefaßt werden als ein einheitlicher Prozeß, der zu dieser vollständigsten und adäquatesten Form der Dialektik führt.

Hegel unterscheidet dabei drei große Etappen der Bewußtseinsentwicklung: Kunst, Religion und Philosophie. Über die idealistische Verzerrung der Hegelschen Konzeption durch diese Placierung der Rolle der Religion werden wir noch ausführlich sprechen. Hier gilt es, einen sehr weittragenden und genialen Gedanken Hegels kurz zu beleuchten. Hegel hat nicht nur eine Ahnung davon, daß das Vernünftige und Richtige sehr oft in unvernünftigen und unrichtigen Formen erschienen ist, er hat es auch als Aufgabe des philosophischen Historikers betrachtet, in jeder Erscheinung, in jeder Entwicklungstendenz die ihr innewohnende „Vernunft der Geschichte" zu entdecken und herauszuarbeiten.

Aber darüber hinaus war Hegel weit entfernt von der später einsetzenden und auch noch heute herrschenden akademischen Borniertheit, die wichtige gedankliche Neuerungen, Entdeckungen neuer dialektischer Zusammenhänge nur dort erkennt und anerkennt, wo diese im offiziellen Gewand einer schulmäßigen Philosophie mit der entsprechenden philosophischen Aufschrift erschienen sind. Hegel ist im Gegenteil der Ansicht, daß die Menschheit im Laufe ihrer Entwicklung in den verschiedensten Weisen, auf den verschiedensten Wegen um die gedankliche Bewältigung der Wirklichkeit gerungen hat. Er ist nun bestrebt, in der Darstellung des Gesamtprozesses die einzelnen Etappen des Entwicklungsweges entsprechend der Wirklichkeit und nicht gemäß den engen zunftmäßigen Vorurteilen darzustellen. So heftig er also bei seinen Zeitgenossen jede nicht strenge philosophische Darlegung, jede philosophische Belletristik bekämpft hat, so sehr ist er sich im klaren darüber, daß z. B. die großen Kunstwerke der Menschheitsentwicklung, die Homerischen Epen, die griechischen Tragödien und Komödien, Shakespeare, Diderot oder Goethe — zugleich mit ihrem hohen ästhetischen Wert und untrennbar davon — große Etappen in der gedanklichen Eroberung und Bewältigung der Wirklichkeit durch den Menschen bedeuten. Wir sahen, daß Hegel die Schellingsche Aufbauschung der Kunst zum eigentlichen Organ der Erkenntnis des Abso-

luten schroff abgelehnt hat, diese Ablehnung hat ihn jedoch nicht zu einer Verengung seines Gesichtspunktes geführt.

Der „absolute Geist“ bedeutet von diesem Standpunkt aus das Bestreben Hegels, die Eroberung der Wirklichkeit durch die menschliche Gattung als einen großen, komplizierten und ungleichmäßigen Prozeß zu erfassen, wobei der Philosoph die Verpflichtung hat, die einzelnen Schritte unbefangen nach ihrer wirklichen sachlichen, historischen und dialektischen Bedeutung zu erkennen und zu bewerten.

Der Weg des „absoluten Geistes“ über Kunst und Religion zur Philosophie hat aber noch eine andere Bedeutung, in der die spezifischen Fragen der Hegelschen Dialektik zum Ausdruck kommen. Das absolute Wissen, die höchste Stufe der menschlichen Erkenntnis nach Hegel, hat bei ihm eine spezifische idealistische Bedeutung: die Rücknahme der „Entäußerung“ in das Subjekt, d. h. die vollendete Aufhebung der Gegenständlichkeit. Die abschließende Kritik dieser Hegelschen Theorie können wir erst im letzten Kapitel unserer Arbeit geben. Hier müssen wir aber schon auf einige methodologische Fragen hinweisen, die mit diesem Problem im engsten Zusammenhang stehen. Die Darstellung des wirklichen historischen Prozesses, die wir im vorhergehenden Abschnitt verfolgt haben, führt nur zur absoluten Vollendung des Prozesses der Entäußerung. Wir haben gesehen, wie Aufklärung, Kapitalismus und Französische Revolution den Gipfelpunkt dieses Weges zur Aufhebung einer jeden naturhaften Unmittelbarkeit, zur vollendeten „Entäußerung“ bezeichnet haben.

Wir haben aber auch gesehen, daß der Versuch Hegels, die rückläufige Bewegung schon im gesellschaftlichen Leben selbst zu beginnen, an seiner denkerischen Ehrlichkeit gescheitert ist. Die Etappe des „moralischen Geistes“ würde nach dem Hegelschen Schema den Punkt bedeuten, wo diese Bewegung im gesellschaftlichen Leben selbst einsetzt. Das Schema bleibt jedoch Schema, d. h. es wird in der Entwicklung die Stelle bezeichnet, wo diese Rücknahme der „Entäußerung“ in das Subjekt erfolgen sollte, die Stelle bleibt aber in der philosophischen Darstellung leer. Wir werden sehen, daß dies über jene geschichtlichen Bedingungen in der Lage Deutschlands hinaus, die wir bereits analysiert haben, tiefgehende gesellschaftliche Gründe hat, daß erst die konkrete Perspektive eines gesellschaftlichen Zustands, der die Widersprüche des Kapitalismus real löst, auch philosophisch den Weg zeigen kann, wie das Problem der „Entäußerung“ gelöst werden soll; während bei Hegel ein falsch gestelltes Problem oder ein Scheinproblem vorliegt, so daß er infolge dieser gesellschaftlichen Lage auch die von ihm richtig geahnten Zusammenhänge nicht in einer befriedigenden Weise zu lösen imstande ist.

Jetzt stellen wir die Tatsache fest, daß die Hegelsche Dialektik auf die Rücknahme der „Entäußerung" in der Form der Aufhebung der Gegenständlichkeit drängt. Je adäquater das Erfassen der Welt nach Hegel ist, desto klarer muß in ihr diese Tendenz zum Vorschein kommen. Diese spezifische Richtung der Hegelschen Dialektik bestimmt nun die andere Seite der methodologischen Funktion des absoluten Geistes. Die Erhebung über die unmittelbare Geschichte, deren wichtige, fruchtbare und positive Ergebnisse für die Methode der Erkenntnis wir eben analysiert haben, verwandelt sich hier in das Bestreben, den Wirklichkeitscharakter der Wirklichkeit wieder aufzuheben, die Objektivität in reines Gesetztsein durch das Subjekt, in die Identität von Subjekt und Objekt zu verwandeln, den Prozeß der Verwandlung der Substanz in Subjekt zu vollenden. Diese Notwendigkeit bedingt nicht nur die ganze Sphäre des absoluten Geistes, sondern bestimmt zugleich ihren Aufbau, ihre Stufenfolge. Die Hegelsche Reihenfolge: Kunst, Religion, Philosophie — ist im wesentlichen auch davon bestimmt, wie stark auf jeder dieser Stufen diese letzte spezifische Tendenz der Hegelschen Dialektik, die Aufhebung der Gegenständlichkeit, zum Ausdruck kommen kann.

Auch hier bleibt Hegel der Methodologie treu, die er in seinen einleitenden Bemerkungen zu diesem Abschnitt gegeben hat. Der absolute Geist soll nichts vollständig Neues der realen historischen Entwicklung gegenüber bringen, er soll nur das, was diese bereits produziert hat, philosophisch vollständig klarmachen. Darum knüpft hier Hegel an die Ergebnisse an, die uns aus der Darstellung der Aufklärung und des Kapitalismus bekannt sind: „*Das Ding ist Ich;* in der Tat ist in diesem unendlichen Urteile das Ding aufgehoben; es ist nichts an sich; es hat nur Bedeutung im Verhältnisse, nur *durch Ich* und *seine Beziehung* auf dasselbe. — Dies Moment hat sich für das Bewußtsein in der reinen Einsicht und Aufklärung ergeben. Die Dinge sind schlechthin *nützlich* und nur nach ihrer Nützlichkeit zu betrachten."[1]

So weit sind wir, wie erinnerlich, schon in der Philosophie der Aufklärung gewesen, und so weit kommt die richtige und berechtigte Tendenz in der Hegelschen Aufhebung der „Entäußerung" zur Geltung, nämlich die Auflösung aller festen Gegenständlichkeit in dialektische Prozesse, wobei freilich bei Hegel notwendig die idealistische Voraussetzung gemacht wird, daß ohne Subjekt auch keine solche prozedierende Gegenständlichkeit möglich ist. Die Erkenntnis von wesentlichen Zusammenhängen auf dieser Stufe der „Entäußerung" liegt aber darin, daß sie ausschließlich auf den gesellschaftlichen Prozeß angewendet wird und die Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt, die Auflösung der fetischisierten gesellschaft-

[1] Werke, Bd. II, S. 596f.

lichen Gebilde in bewegte und widerspruchsvolle Beziehung der Menschen zueinander, wesentliche Momente des gesellschaftlichen Prozesses aufdeckt.

Wir wissen jedoch, daß Hegel diese Darstellung der Entäußerung, diese Weise ihrer Aufhebung nicht genügen konnte. Er mußte über sie hinausgehen, und dieses Hinausgehen nimmt nun die rein mystifizierte Form der Aufhebung der Gegenständlichkeit überhaupt auf sich. Hegel knüpft hier nun an die höchste Stufe des objektiven Geistes, an die Stufe der Moralität an und sagt: „Das *gebildete* Selbstbewußtsein, das die Welt des sich entfremdeten Geistes durchlaufen, hat durch seine Entäußerung das Ding als sich selbst erzeugt, behält daher in ihm noch sich selbst, und weiß die Unselbständigkeit desselben oder daß das Ding *wesentlich* nur *Sein für Anderes* ist; oder vollständig das *Verhältnis*, d. h. das, was die Natur des Gegenstandes hier allein ausmacht, ausgedrückt, so gilt ihm das Ding als ein *Fürsichseiendes*, es spricht die sinnliche Gewißheit als absolute Wahrheit aus, aber dies *Fürsichsein* selbst als Moment, das nur verschwindet und in sein Gegenteil, in das preisgegebne Sein für Anderes übergeht ... Insofern das moralische Bewußtsein das *Dasein* in seiner Weltvorstellung aus dem Selbst entläßt, nimmt es dasselbe ebenso sehr wieder in sich zurück."[1]

Hegel charakterisiert nun das moralische Bewußtsein deutlich als jene Gestalt, die zum absoluten Geist überleitet, und deren wesentliche Funktion gerade in dieser Überleitung besteht. Damit rechtfertigt er nachträglich, warum, wie wir gesehen haben, schon im moralischen Bewußtsein keine neuen gesellschaftlichen Inhalte aufgetreten sind. Diese Gestalt ist eben bei Hegel schon der Beginn der Rücknahme der „Entäußerung": der „Er-Innerung". Mit dieser etymologisierenden Zerlegung des Wortes will nämlich Hegel diesem noch eine andere Bedeutung beilegen. Es handelt sich nicht um die bloße Erinnerung, in der ein durchlaufener Prozeß durch das menschliche Gedächtnis (oder durch das mystifizierte Gedächtnis des Geistes) nochmals rekapituliert wird, sondern es soll das „Innerliche" im Gegensatz zur „Entäußerung" hervorgehoben werden. „Er-Innerung" ist der Ausdruck für die rücknehmende Bewegung der „Entäußerung" durch das Subjekt. Dadurch ist es dann erst recht begründet, warum in diesem Teil prinzipiell kein neuer Inhalt auftreten kann. Der Geist hat ja nach Hegel die Gegenstände seiner Wirksamkeit und Wirklichkeit im Laufe des Prozesses der „Entäußerung" geschaffen. Der rückläufige Prozeß der „Er-Innerung" kann nach dieser Konzeption konsequenterweise nur darin bestehen, die bereits geschaffenen Formen der Gegenständlichkeit aufzuheben, sie in das Subjekt zurückzunehmen.

Die höchste Stufe der „Phänomenologie" bezeichnet das absolute Wissen der Religion gegenüber, weil in ihm diese Tendenz prägnant, klar und kon-

[1] Ebd., S. 597.

sequent zum Ausdruck kommt, während, wie wir sehen werden, der Vorstellungscharakter der Religion ihr noch eine bestimmte Beibehaltung der Gegenständlichkeit und damit eine Inadäquatheit in der höchsten Verwirklichung des identischen Subjekt-Objekts vorschreibt. Hegel sagt über die Beziehung dieser beiden Stufen: „Was also in der Religion *Inhalt* oder Form des Vorstellens eines *Anderen* war, dasselbe ist hier (im absoluten Wissen, G. L.) eignes *Tun* des *Selbst* . . . Was wir hier hinzugetan, ist allein teils die *Versammlung* der einzelnen Momente, deren jedes in seinem Prinzipe das Leben des ganzen Geistes darstellt, teils das Festhalten des Begriffes in der Form des Begriffes, dessen Inhalt sich in jenen Momenten und der sich in der Form einer *Gestalt des Bewußtseins* schon selbst ergeben hätte."[1]

Wenn wir nun an die Analyse der wichtigsten einzelnen Probleme dieses Abschnitts herantreten, so wollen wir vorerst einige Momente hervorheben, in denen die besondere Differenz dieses Abschnitts zu den früheren zum Ausdruck kommt. Hegel befindet sich nämlich in einer Selbsttäuschung, wenn er meint, daß hier nur die doppelte Bewegung der rekapitulierenden Erinnerung und der rückläufigen „Er-Innerung" an den vom Prozeß bereits produzierten Gegenständen vor sich geht. Da diese rückläufige Bewegung, diese Aufhebung der „Entäußerung" als Aufhebung der Gegenständlichkeit überhaupt nicht eine von Hegel entdeckte innere Bewegung der Gegenstände selbst ist, sondern eine von ihm erfundene Bewegung zur Vollendung seiner Philosophie, zur Lösung der spezifisch idealistischen, daher unlösbaren Schwierigkeiten seiner Dialektik, müssen hier auch inhaltlich neue Probleme entstehen, die freilich größtenteils sich als inhaltliche — historische wie systematische — Verzerrungen der bisher erreichten Errungenschaften erweisen. Es versteht sich von selbst, daß ein Denker vom Range Hegels auch unter solchen sehr erschwerten Umständen einige wichtige Wahrheiten, wesentliche Bestimmungen ausspricht.

Vor allem muß bemerkt werden, daß die Rolle der Religion sich im Vergleich zum zweiten Abschnitt vollkommen umkehrt. Dort spielte sie eine sehr nebensächliche Rolle neben der Aufklärung. Hier wird die Bedeutung der Aufklärung herabgedrückt und die Funktion der Religion in der Bewußtseinsentwicklung der Menschheit energisch in den Mittelpunkt gestellt. Dies zeigt sich schon darin, daß die ganze Darstellung der Kunst zu einer Unterabteilung der Religion wird. Die Antike wird z. B. hier als „Kunst-Religion" behandelt. Aber besonders auffallend ist diese Neuverteilung der Gewichte in der Geschichte der Neuzeit. Dadurch, daß die Religion, das Christentum, zum Mittelpunkt aller Betrachtungen wird, entsteht ein völlig neues Geschichtsbild im Gegensatz zu dem, welches wir im zweiten Abschnitt beobachtet haben.

[1] Ebd., S. 602.

Dieser Gegensatz der Geschichtsbilder im zweiten und dritten Abschnitt deckt jenes antagonistische, widerspruchsvolle Prinzip in der Hegelschen Dialektik selbst auf, über das wir schon wiederholt gesprochen haben und auf das wir im Laufe der ausführlichen Darlegung der Probleme der Hegelschen Religionsauffassung noch zurückkommen werden. Hier sei nur auf einige Momente vorwegnehmend hingewiesen. Erstens ist es für Hegel sehr bezeichnend, daß seine „esoterische“ Linie gegenüber der Religion gerade dort zum Ausdruck kommt, wo er die Absicht hat, die wirkliche Geschichte in ihrem wirklichen Ablaufe zu schildern, also im zweiten Abschnitt. Zweitens ist es für die widerspruchsvollen Tendenzen, die in der Hegelschen Konzeption der „Entäußerung“ vereinigt sind, charakteristisch, daß die Frage der Natur im zweiten Abschnitt so gut wie überhaupt unbehandelt bleibt. Dieser Abschnitt ist ein fast vollständig rein gesellschaftlich-geschichtlicher. Probleme der Naturphilosophie, insbesondere Probleme der Beziehung des individuellen Bewußtseins zu den Inhalten und Gegenständlichkeitsformen der Natur spielen eine große Rolle im ersten Abschnitt. Sie tauchen dann wieder im dritten Abschnitt auf, damit ihre Gegenständlichkeit ebenso wie die der gesellschaftlichen Inhalte ins Subjekt zurückgenommen werden könne. Darin äußert sich sehr prägnant die Doppelseite der Entäußerungskonzeption: in ihren wirklich fruchtbaren Seiten bezieht sie sich auf die wirkliche gesellschaftliche Tätigkeit des Menschen, in ihrer idealistischen Verallgemeinerung dagegen wird sie zu einem Prinzip der Gegenständlichkeit überhaupt. Während aber Hegel über den Entäußerungsprozeß in der Gesellschaft sehr konkret, abgestuft und wesentlich zu sprechen vermag, kann er, der wirklichen philosophischen Lage entsprechend, über die „Entäußerung“ der Natur nur Mystifizierendes und Deklaratives sagen.

Weiter sei noch darauf hingewiesen, daß Hegel auch hier sein Prinzip nicht konsequent durchführt und gerade in dieser Inkonsequenz sich als bedeutender Historiker und Philosoph erweist. Über die Rolle der Aufklärung in der Entstehung der Dialektik, so wie sie in diesem dritten Abschnitt gezeigt wird, werden wir noch sprechen. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß Hegel bei der Darstellung der Antike auf die antireligiösen, aufklärerischen Tendenzen von Tragödie und Komödie ein entscheidendes Gewicht legt. Selbstverständlich richten sich diese Tendenzen in der Hegelschen Darstellung, wie auch in der Wirklichkeit, gegen die griechische Form der Gottesvorstellungen, gegen die antike Religiosität. Es ist aber für die ganze „esoterische“ Linie der Hegelschen Geschichtsphilosophie charakteristisch, daß es fast keine einzige Gipfelgestalt des ideologischen Prozesses gibt, bei der er nicht solche aufklärerischen, die Religion auflösenden Tendenzen feststellen und hervorheben würde.

Wir führen im folgenden nur einige kurze Bemerkungen an, in denen Hegel diese Funktion der Tragödie und der Komödie summiert. „Dieses Schicksal vollendet die Entvölkerung des Himmels — der gedankenlosen Vermischung der Individualität und des Wesens —, einer Vermischung, wodurch das Tun des Wesens als ein inkonsequentes zufälliges seiner unwürdiges erscheint ... Die Vertreibung solcher wesenloser Vorstellungen, die von Philosophen des Altertums gefordert wurde, beginnt also schon in der Tragödie ...“[1] Und sehr ähnlich, nur noch entschiedener über die Komödie: „*Die Komödie* hat also vorerst die Seite, daß das wirkliche Selbstbewußtsein sich als das Schicksal der Götter darstellt. Diese elementarischen Wesen sind, als *allgemeine* Momente, kein Selbst und nicht wirklich. Sie sind zwar mit der Form der Individualität ausgestattet, aber diese ist ihnen nur eingebildet und kommt ihnen nicht an und für sich selbst zu; das wirkliche Selbst hat nicht ein solches abstraktes Moment zu seiner Substanz und Inhalt. Es, das Subjekt, ist daher über ein solches Moment als über eine einzelne Eigenschaft erhoben, und angetan mit dieser Maske spricht es die Ironie derselben aus, die für sich etwas sein will.“[2]

Endlich müssen wir noch auf eine andere Eigentümlichkeit dieses dritten Abschnittes hinweisen. Es ist das einzige Mal in der „Phänomenologie“, daß Hegel auf die Geschichte des Orients Bezug nimmt. Im ersten Abschnitt kamen zwar der sogenannte Naturzustand und der Übergang aus ihm in die Zivilisation vor, dieser Weg führt aber in dem Kapitel über „Herrschaft und Knechtschaft“ zur antiken Form der Sklaverei. Im zweiten Abschnitt beginnt die wirkliche Geschichte mit den griechischen Demokratien. Hier, wo die Religionsgeschichte als der höchste Inhalt der Geschichte erscheint, als die tiefste Form des Ringens der Menschheit um die gedankliche Bewältigung des Wesens und der Gesetzlichkeit der Welt, glaubt Hegel, das Recht zu haben, auf solche Epochen der Entwicklung zurückzugreifen, die in seiner Darstellung der wirklichen Geschichte nicht vorgekommen sind. Diese Vorgeschichte ist für den dritten Abschnitt auch darum von Wichtigkeit, weil in den orientalischen Religionen die mystifizierten Beziehungen der Menschen zur organischen und unorganischen Natur eine große Rolle spielen und Hegel deshalb diese Religionen dazu benutzen kann, um die ersten Versuche der Rücknahme der Gegenständlichkeit in der Natur als erste Etappen des allgemeinen Weges zur Aufhebung der Gegenständlichkeit überhaupt zu schildern.

Diese höchste Geschichte des Geistes ist also bei Hegel — ebenso wie später bei Feuerbach — eine Geschichte der Religion. Aber die Hegelsche Auffassung bildet hier in jeder Hinsicht einen schroffen Gegensatz zu

[1] Ebd., S. 556f.
[2] Ebd., S. 558.

derjenigen Feuerbachs. Einerseits beschränkt sich Hegel viel weniger auf die Geschichte der Religion wie sein großer materialistischer Nachfolger, er hat ja in den vorhergehenden Abschnitten eine breite und reiche profane Geschichte der Menschheitsentwicklung gegeben. Andererseits ist die Geschichte der Religionen bei Feuerbach eine materialistische Kritik, eine materialistische Entlarvung der Religionen, während bei Hegel diese Darstellung gerade zu einer Wiederherstellung jener Rolle der Religion in der Menschheitsentwicklung, im System der Philosophie führen soll, welche in den vorhergehenden Darstellungen stark herabgesetzt wurde.

Diese Doppelbewegung in der Hegelschen Philosophie, diese Aufhebung und Wiederherstellung der Religion hat Feuerbach als erster im Hegelschen System erkannt und kritisiert. Seine Kritik bezieht sich zwar nicht unmittelbar auf die „Phänomenologie des Geistes", sondern auf das ganze System Hegels, sie trifft aber doch die wesentlichen Schwächen der Methode auch jener Teile der Hegelschen Philosophie, mit denen wir uns jetzt beschäftigen. Das Resumé der Feuerbachschen Kritik, daß nämlich die Hegelsche Philosophie die christliche Theologie aufhebt und dann wiederherstellt, trifft die wesentlichen Momente des dritten Abschnittes der „Phänomenologie", insbesondere wenn sich der Leser dabei die Ergebnisse des zweiten Abschnittes vor Augen hält. Feuerbach sagt: „Die Materie wird zwar in Gott gesetzt, d. h. als Gott gesetzt, und die Materie als Gott setzen ist so viel als sagen: Es ist kein Gott, also so viel als: die Theologie aufheben, die Wahrheit des Materialismus anerkennen. Aber zugleich ist doch die Wahrheit des Wesens der Theologie noch vorausgesetzt. Der Atheismus, die Negation der Theologie wird daher wieder negiert, d. h. die Theologie durch die Philosophie wiederhergestellt. Gott ist *Gott* erst dadurch, daß er die Materie, die Negation Gottes, überwindet, negiert. Und erst die Negation der Negation ist nach Hegel wahre Position. Am Ende sind wir daher wieder, wovon wir anfänglich ausgegangen, — im Schoße der christlichen Theologie."[1]

Freilich ist bei Hegel auch in dieser Sphäre der „Er-Innerung", der Rücknahme der „Entäußerung" eine Kritik der Religion vorhanden, ja, diese Kritik macht einen der Hauptinhalte dieses Abschnittes aus. Denn Hegel will ja von der unvollständigen, nur vorstellungsmäßigen Überwindung der Gegenständlichkeit überhaupt zu ihrer vollständigen Aufhebung in der Welt des Begriffes, in der Philosophie, fortschreiten. Aber der Inhalt dieser Kritik ist der materialistischen Kritik der Religion ganz entgegengesetzt. Hegel geht einerseits davon aus, daß die wesentlichen Inhalte und Momente der dialektischen Selbsterkenntnis des Geistes in der

[1] Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 21. Werke, a. a. O., Bd. II, S. 301.

Religion enthalten sind, d. h. die Religion den wesentlichen Prozeß der Rücknahme der „Entäußerung“ in einer inhaltlich richtigen Weise vollzieht, ja die positiven Momente der dialektischen Synthese, die Momente der „Versöhnung“, erst in der Religion bewußt geworden sind. Andererseits will er nachweisen, daß diese Momente der richtigen Dialektik ihre höchste Form innerhalb der Religion nur in einer unvollständigen Weise verwirklichen können.

Die Philosophie steht also auch bei Hegel kritisch zur Religion, sie ist auch bei ihm eine Kritik der Religion. Aber diese Kritik soll nicht – wie bei dem Materialisten Feuerbach – die innere Unwahrheit der ganzen religiösen Vorstellungswelt entlarven und die in der Religion entstellt enthaltenen Inhalte darauf zurückführen, was sie wirklich sind. Die Hegelsche Kritik der Religion ist vielmehr eine Aufbewahrung, eine Verewigung aller Inhalte der Religion, bei einer bloßen Kritik ihrer Erscheinungsform, ihres *Vorstellungs*charakters. Selbstverständlich schlägt, wie wir sehen werden, auch diese Kritik ins Inhaltliche über und enthält dadurch eine bestimmte Desavouierung auch der religiösen Inhalte, aber ihre Grundrichtung ist doch, wie Feuerbach richtig betont hat, eine Wiederherstellung von Religion und Theologie.

Die Zweideutigkeit der gesamten Hegelschen Stellungnahme zur Religion zeigt sich in diesem Abschnitt der Phänomenologie sehr klar. Die Religion ist für Hegel nur ein Zwischenstadium in dem wirklichen Sichselbsterreichen des Geistes, aber – nach der Hauptlinie der Darlegungen in diesem Abschnitt – ein unerläßliches Zwischenstadium. Indem die Hegelschen „Gestalten“ infolge des spezifischen Charakters der Hegelschen Dialektik zur „Versöhnung“ drängen, müssen sie der Religion zustreben. Die Bedeutung der Religion besteht hier für Hegel darin, daß teils jene Inhalte des geschichtlichen Lebens, die den Inhalt des absoluten Wissens ausmachen, durch die religiöse Form sich in der von ihm gewünschten Richtung zur Rücknahme der „Entäußerung“ in das Subjekt hin bewegen, teils in den religiösen Formen (also, wie wir sehen werden: in unvollständiger, inadäquater Weise) die wichtigsten Kategorien der dialektischen Synthese in Erscheinung treten.

Für die Zweideutigkeit der ganzen Hegelschen Religionsauffassung ist es charakteristisch, daß auch hier trotz dieser Grundlinie, die von den wesentlichen Momenten seiner idealistischen Dialektik imperativ vorgeschrieben sind, doch auch die realen, nicht-religiösen Tendenzen zur Dialektik zur Sprache kommen. Hegel bezeichnet ausdrücklich zwei Wege, die zur Dialektik führen, und hebt dabei hervor, daß jene Form der Dialektik, die wir bereits in der Aufklärung kennengelernt haben, im phänomenologischen Sinne früher auftritt als die religiöse und die in Hegels Augen

höhere Form des Fürsichseins besitzt. Er sagt darüber: „Diese Versöhnung des Bewußtseins mit dem Selbstbewußtsein zeigt sich hiemit von der gedoppelten Seite zustande gebracht: das eine Mal im religiösen Geiste, das andere Mal im Bewußtsein selbst als solchem. Sie unterscheiden sich beide so voneinander, daß jene diese Versöhnung in der Form des *Ansichseins*, diese in der Form des *Fürsichseins* ist. Wie sie betrachtet worden, fallen sie zunächst auseinander; das Bewußtsein ist in der Ordnung, in der uns seine Gestalten vorkamen, teils zu den einzelnen Momenten derselben, teils zu ihrer Vereinigung längst gekommen, ehe auch die Religion ihrem Gegenstande die Gestalt des wirklichen Selbstbewußtseins gab."[1] Aus diesen Betrachtungen würde unmittelbar eine Überflüssigkeit der Religion folgen. Wenn das menschliche Bewußtsein, wie Hegel dies bei der Aufklärung gezeigt hat, zur klaren subjektiven Einsicht in die dialektische Widersprüchlichkeit des Daseins und des Denkens gelangt ist (Dialektik in der Form des Fürsichseins), bevor die Religion zu dieser Stufe gekommen ist, so scheint es, als ob Hegel das Zwischenstadium der Religion zur vollentfalteten Dialektik überhaupt nicht brauchen würde.

Wir haben schon wiederholt gesehen, daß es bei Hegel sehr wichtige Gründe verschiedener Art gibt, die ihn daran verhindern, diesen Weg zu Ende zu gehen. Erstens verlangt die idealistische Konzeption des identischen Subjekt-Objekts die Aufhebung der Gegenständlichkeit überhaupt; die hier geschilderte Dialektik vermag aber von sich aus nur die Gegenständlichkeit der Dinge in Prozesse zu verwandeln, ihr fehlt die mystifizierte Kulmination der idealistischen Dialektik. Zweitens aber — und dies ist sehr wesentlich — gelangt Hegel bei dem Stehenbleiben auf der Stufe dieser Dialektik unter den konkreten gesellschaftlichen Umständen seiner Wirksamkeit, infolge der historischen Begrenztheit seines Horizontes vor ein Dilemma, dessen beide Seiten er als konsequenter und ehrlicher Denker ablehnt, vor dem er deshalb einen dritten höheren Standpunkt, ein tertium datur sucht. Wir haben bei der gesellschaftlichen Analyse dieses Dilemmas die beiden Seiten gezeigt: das Stehenbleiben bei jener Dialektik, von der wir jetzt sprechen, würde einen romantischen Skeptizismus der gesellschaftlichen Entwicklung gegenüber bedeuten, nämlich das bloße Aufzeigen ihrer Widersprüchlichkeit, also einen Standpunkt, der in vieler Hinsicht der Ökonomie eines Sismondi nahekommen würde. Wenn nun aber eine „immanente" „Versöhnung" dieser Widersprüche gesucht und gefunden würde, so müßte sie auf einer Benthamischen Linie liegen, wie es ja keineswegs zufällig ist, daß die reale Erfüllung dieser Dialektik, der „Himmel auf Erden", den Hegel dort als Abschluß schildert, eben die Welt der „Nützlichkeit" ist. (Die vorrevolutionären Aufklärer, wie etwa Helvetius, ent-

[1] Werke, Bd. II, S. 598f.

gehen diesen Konsequenzen durch ihre vorrevolutionäre historische Lage: das „Nützlichkeitsprinzip“ ist bei ihnen die Forderung der Zertrümmerung der feudalen Überreste, der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft, nicht aber eine Philosophie des bereits entfalteten und herrschenden Kapitalismus.)

Hegel steht mithin vor einem Dilemma, das Marx für das bürgerliche Denken als unlösbar bezeichnet hat. Marx spricht von der Verschiedenheit der Individualität, wie sie einerseits die unentwickelteren Gesellschaftsformen und andererseits den Kapitalismus hervorbringt, und gibt so eine inhaltliche Anwendung dieser Fragestellung, die gerade dem Hegelschen Problem sehr nahesteht. Er sagt darüber: „So lächerlich es ist, sich nach jener ursprünglichen Fülle zurückzusehnen; so lächerlich ist der Glaube, bei jener vollen Entleerung stehnbleiben zu müssen. Über den Gegensatz gegen jene romantische Ansicht ist die bürgerliche nie herausgekommen, und darum wird jene als berechtigter Gegensatz sie bis an ihr seliges Ende begleiten.“[1]

Das reale tertium datur, die Perspektive der sozialistischen Gesellschaft ist aus Gründen, die uns bekannt sind, für Hegel verschlossen. Eine romantische Lösung hat er immer abgelehnt, und seine Anschauungen über Gesellschaft und Staat waren, wie wir wissen, solcher Art, daß eine auf der Linie Benthams liegende Lösung für ihn nicht in Frage kam. So war Hegel – nicht nur aus Gründen der allgemein idealistischen Tendenzen seines Denkens – gezwungen, über diesen Typus der Dialektik hinauszugehen und eine andere Lösungsmöglichkeit zu suchen.

Hier bietet sich für die idealistische Tendenz naturgemäß der religiöse Weg dar. Wir sahen aber aus den zuletzt zitierten Anschauungen Hegels, daß er in der Philosophie eine Synthese beider Wege, beider Typen der Dialektik gesucht hat. Ein Unternehmen, das unmöglich mit einem einheitlichen und befriedigenden Resultat enden konnte. Aber gerade dieses Suchen im „Dünger der Widersprüche“, die auch dadurch bedingte doppelseitige Stellungnahme Hegels zur Religion, bestimmt in unzertrennbarer Weise die Größe und die Grenze seiner Ergebnisse auf dem Gebiet des Ausbaus der Dialektik. Die Richtung auf Religion führt zum Ausbau der spezifisch Hegelschen Form der Dialektik: aufzuhebende Unmittelbarkeit – Entäußerung – Zurücknahme der Entäußerung in das Subjekt. Dadurch erscheint in seiner Darstellung und Kritik der Religion gerade das Umgekehrte der Feuerbachschen materialistischen Kritik: nicht der mystifizierte Inhalt der Religion wird auf seinen „menschlichen“ (Feuerbach), auf seinen gesellschaftlich-geschichtlichen Grund zurückgeführt und dadurch aufgelöst; im Gegenteil, gerade dieser Inhalt soll bei Hegel aufbe-

[1] Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, Bd. I, S. 80.

wahrt, ja, wie wir sehen werden, noch weiter mystifiziert werden: die Kritik richtet sich lediglich gegen die Erscheinungsform dieser Inhalte, gegen die *Vorstellung*, die nach Hegel diesen richtigen Inhalt unvollkommen ausdrückt.

Wir haben die gesellschaftlichen Gründe ausführlich dargestellt, die Hegel zum Idealismus drängen. Jetzt sehen wir, wie dieser Idealismus sich in den Mythen der Religion selbst findet und durch ihre (aufbewahrende) Aufhebung erst wirklich zu sich kommen kann. Diese Wahrheit der Religion ist für Hegel die Dialektik der „Entäußerung" und ihrer Zurücknahme, der „Er-Innerung". Nur in ihr kann das, was der Hegelschen Auffassung der Dialektik in der „Bildung", in der Aufklärung fehlt, nämlich das Moment der synthetischen Einheit, der „Versöhnung", der Aufhebung der Gegenständlichkeit, zum Ausdruck kommen. Die Mythen der Religionen, insbesondere die des Christentums, werden also von Hegel dahingehend mystifiziert, daß in ihnen die Urformen der Hegelschen Dialektik, die dialektische Triade, die „Entäußerung" und ihre Zurücknahme usw., als wirklicher Gehalt der Religion erscheinen. Die Religion bietet somit für Hegel — scheinbar — eine historische Realität, eine historische Bewegung, in der diese Bewegungsreformen der Wirklichkeit und des Denkens als aus der Sache selbst entstanden erscheinen.

Die Zweideutigkeit der Hegelschen Stellung zur Religion erscheint hier auf ihrer höchsten Stufe. Einerseits soll die historische Religion jene wirkliche historische Bewegung und zugleich jene Gestalt des Bewußtseins sein, in der die höchsten Formen des Verhältnisses der Menschen zu ihrer selbstgeschaffenen gesellschaftlich-geschichtlichen Umwelt zum Ausdruck kommen. Um das zu erreichen, müssen sämtliche Mythen der Religion auf die Kategorien der Hegelschen Dialektik zurückgeführt werden. Nacheinander stellt Hegel dar, wie in der Erschaffung der Welt, in dem Verhältnis Gottes zu den Menschen, in der Dreifaltigkeit der Person Gottes, im Tod des Erlösers usw. usw. die eigentlichen Grundkategorien des Hegelschen Systems vorwalten. Andererseits setzt die Kritik gerade bei dieser Mystifizierung ein. Und zwar in einer doppelten Weise: Erstens erscheinen diese religiösen Kategorien als nicht genügend menschlich, d. h. die von der Religion vollzogene und von Hegel noch weiter, noch übertriebener durchgeführte mythische Projektion des Menschlichen ins Göttliche verdunkelt den Menschen selbst, in dem und in dessen Bewußtsein Hegel immer wieder den Schlüssel zu allen Problemen erblickt, worauf er alle Probleme zurückzuführen bestrebt ist. Die Religion soll nach Hegel die Identität der menschlichen und göttlichen Natur darstellen. Sie tut es aber in einer unvollkommenen Weise, und indem Hegel diese Unvollkommenheit kritisiert, bemerkt er nicht, daß er selbst es war, der die religiöse Mystifikation auf die äußerste Spitze getrieben hat. Zweitens und im schroffen Gegensatz zu

dem eben erwähnten Standpunkt ist für Hegel das, was die Religion lehrt, was die religiöse Gemeinde sich vorstellt, noch immer zu irdisch, zu „entäußert", zu gegenständlich. In der Religion, im religiösen Glauben der Gemeinde ist der Begriff als Begriff noch nicht zu sich gekommen.

Es ist unserer Ansicht nach nicht erforderlich, diese Interpretation der christlichen Dogmatik im Hegelschen Sinne, dieses Hineininterpretieren Hegelscher Kategorien in die christliche Theologie und die daran anschließende Kritik des Christentums (an dem — um es knapp zu sagen — kritisiert wird, daß es die Hegelsche Dialektik nicht in adäquater Form mythisch darstellt), hier ausführlich darzulegen. Wir begnügen uns mit einigen Beispielen, damit der Leser sehen könne, wie Hegel die christliche Religion interpretiert und wie er von dieser Auffassung aus zu ihrer Kritik kommt. Hegel stellt z. B. den dialektischen Übergang des abstrakten Geistes in die Wirklichkeit ungefähr in der Form dar, wie später in der „Enzyklopädie" der Übergang von der Logik zu der Naturphilosophie durchgeführt wird. Er unterlegt diesen Sinn den christlichen Mythen und interpretiert und kritisiert sie folgendermaßen: „Der also nur ewige oder abstrakte Geist wird sich ein *Anderes* oder tritt in das Dasein und unmittelbar in das *unmittelbare Dasein.* Er *erschafft* also eine *Welt.* Dieses *Erschaffen* ist das Wort der Vorstellung für den *Begriff* selbst nach seiner absoluten Bewegung, oder dafür, daß das als absolut ausgesagte Einfache oder reine Denken, weil es das Abstrakte ist, vielmehr das Negative und hiemit sich Entgegengesetzte oder *Andere* ist."[1] Oder Hegel spricht über den Tod Christi: „Dasjenige, was dem Elemente der *Vorstellung* angehört, daß der absolute Geist, als *ein einzelner* oder vielmehr als *ein besonderer*, an seinem Dasein die Natur des Geistes vorstellt, ist also hier in das Selbstbewußtsein selbst versetzt, in das in seinem *Anderssein* sich erhaltende Wissen; dies *stirbt* daher nicht wirklich, wie der *Besondre vorgestellt* wird, *wirklich* gestorben zu sein, sondern seine Besonderheit erstirbt in seiner Allgemeinheit, d. h. in seinem *Wissen*, welches das sich mit sich versöhnende Wesen ist ... Der vom Selbst ergriffne Tod des Mittlers ist das Aufheben seiner *Gegenständlichkeit* oder seines *besonderen Fürsichseins;* dies *besondre* Fürsichsein ist allgemeines Selbstbewußtsein geworden."[2]

Hegel kritisiert also die Religion deshalb, weil in ihr diese dialektischen Verhältnisse, diese „letzten Geheimnisse" der Hegelschen Dialektik, die von Hegel selbst in sie hineingeheimnißt worden sind, nur in einer inadäquaten vorstellungsmäßigen Form erscheinen. Ich bringe auch hierfür nur ein Beispiel: „Aber das *Vorstellen* der Gemeinde ist nicht dies *begreifende* Denken, sondern hat den Inhalt ohne seine Notwendigkeit und bringt statt

[1] Werke, Bd. II, S. 579.
[2] Ebd., S. 589f.

der Form des Begriffes die natürlichen Verhältnisse von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewußtseins. Indem es so im Denken selbst sich *vorstellend* verhält, ist ihm das Wesen zwar offenbar, aber die Momente desselben treten ihm um dieser synthetischen Vorstellung willen teils selbst auseinander . . ., teils tritt es von diesem seinem reinen Gegenstand zurück, bezieht sich nur äußerlich auf ihn; er ist ihm von einem Fremden geoffenbart und in diesem Gedanken des Geistes erkennt es nicht sich selbst, nicht die Natur des reinen Selbstbewußtseins."[1]

Es ist für die Zweideutigkeit in Hegels Religionsauffassung sehr charakteristisch, daß er hier zwar die Unangemessenheit der Vorstellung an den Begriff energisch hervorhebt, aber zugleich darin nur ein Formproblem der Erscheinungsweise der letzten, endgültigen Wahrheiten erblickt und in der entstellenden Wirkung der Vorstellung kein inhaltliches Element sucht. Auf einer früheren Stufe seiner Ausführungen, als diese Beziehung der Vorstellung zur Religion noch nicht in den Mittelpunkt gerückt ist, drückt er sich über diese inhaltliche Frage mit einer derben Grobheit aus: „Je reiner der Begriff selbst ist, zu einer desto albernern Vorstellung sinkt er herab, wenn sein Inhalt nicht als Begriff, sondern als Vorstellung ist . . . und die *Unwissenheit* dieses Bewußtseins . . . ist dieselbe Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, welche an dem Lebendigen die Natur in der Verknüpfung des Organs seiner höchsten Vollendung, des Organs der Zeugung, und des Organs des Pissens naiv ausdrückt."[2]

Der Geist muß also über die Religion hinausgehen. In der religiösen Gemeinde ist das identische Subjekt-Objekt noch nicht erreicht. „Sie hat nicht auch das Bewußtsein über das, was sie ist; sie ist das geistige Selbstbewußtsein, das sich nicht als dieses Gegenstand ist, oder sich nicht zum Bewußtsein seiner selbst aufschließt; sondern insofern sie Bewußtsein ist, hat sie Vorstellungen, die betrachtet wurden . . . Indem *an sich* diese Einheit des Wesens und des Selbsts zustande gekommen, so hat das Bewußtsein auch noch diese *Vorstellung* seiner Versöhnung, aber als Vorstellung. Es erlangt die Befriedigung dadurch, daß es seiner reinen Negativität die positive Bedeutung der Einheit seiner mit dem Wesen *äußerlich* hinzufügt; seine Befriedigung bleibt also selbst mit dem Gegensatze eines Jenseits behaftet. Seine eigne Versöhnung tritt daher als ein *Fernes* in sein Bewußtsein ein, als ein Fernes der *Zukunft*, wie die Versöhnung, die das andere *Selbst* (nämlich Christus, G. L.) vollbrachte, als eine Ferne der *Vergangenheit* erscheint . . . Ihre Versöhnung ist daher in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewußtsein noch entzweit, und ihre Wirklichkeit noch gebrochen."[3]

[1] Ebd., S. 577.
[2] Ebd., S. 262f.
[3] Ebd., S. 591f.

Die wirkliche Versöhnung, die wirkliche Aufhebung kann deshalb nur im absoluten Wissen erreicht werden. Hier sehen wir also die höchste Zweideutigkeit Hegels in seiner Stellung zur Religion. Einerseits geheimnißt er alle Inhalte seiner Dialektik in das Christentum hinein und — rettet es damit spekulativ. Andererseits aber hebt er gerade durch diese spekulative Rettung die Religion als solche auf, vernichtet sie als Religion.

Darum ist jene Kritik Feuerbachs, die die Mischung von atheistischen und theologischen Tendenzen in Hegels Philosophie hervorhebt, so berechtigt. Und tatsächlich haben nicht nur atheistisch gerichtete Denker diese Tendenz bei Hegel erkannt und sie entweder, wie Feuerbach, als Halbheit kritisiert oder, wie Heine und Bruno Bauer, den „esoterischen Atheismus" vom exoterischen Christentum reinlich geschieden, wobei es keinem Zweifel unterliegt, daß der Standpunkt Feuerbachs der richtigere ist. Es gibt auch keinen wirklichen religiös-reaktionären Denker, der diese Hegelsche Lösung akzeptiert hätte, der in ihr einen philosophischen Ausdruck des religiösen Wesens des Christentums erkannt und anerkannt haben würde. Wir haben in anderen Zusammenhängen den Ausspruch des zum katholischen Konvertiten gewordenen Friedrich Schlegel gehört, der in der Hegelschen Dialektik etwas Schlechteres als den Atheismus, geradezu einen Satanismus erblickt hat. Ein als Denker ernster zu nehmender Reaktionär, der dänische Religionsphilosoph der vierziger Jahre, Sören Kierkegaard, der besonders auf die heutige irrationalistische „Existenzphilosophie" einen bestimmenden Eindruck ausübt, hat ganze Bücher der Widerlegung von Hegels Religionsauffassung gewidmet. Für uns sind seine Anschauungen nur symptomatisch interessant, als Bestätigungen von der feindlichen Seite, wie zweideutig Hegels Stellung zur Religion gewesen ist.

Dabei ist wichtig, daß Kierkegaards Polemik gerade dort einsetzt, wo die Religion ein Moment des absoluten Geistes sein soll, wo sie also, wenn auch bei Hegel auf unvollkommener Stufe, die dialektische Objektivität der Philosophie teilt. Diesen Objektivismus Hegels — und wir sahen, daß die Hegelsche „Rettung" des Christentums gerade darin besteht, daß ihre Mythen objektiv die höchsten Formen der absoluten Dialektik enthalten — bekämpft Kierkegaard als dem Wesen der Religion, dem Wesen des Christentums strikt widersprechend. „Wenn nun das Christentum wesentlich etwas Objektives ist, so kommt es darauf an, daß der Beobachter objektiv ist, wenn aber das Christentum wesentlich die Subjektivität ist, so ist es ein Irrtum, wenn der Beobachter objektiv ist . . . Ist der Spekulant zugleich gläubig (was auch behauptet wird), so müßte er ja längst eingesehen haben, daß die Spekulation niemals für ihn die Bedeutung gewinnen kann wie der Glaube. Gerade als Gläubiger ist er ja unendlich für seine ewige Seligkeit interessiert und ist ihrer im Glauben gewiß. (NB. so wie man es gläubig

sein kann, d. h. nicht ein für allemal, sondern täglich mit dem gewissen Geist des mit unendlichem, persönlich leidenschaftlichem Interesse verbundenen Glaubens.) Und erbaut da keine ewige Seligkeit auf seine Spekulation, er geht eher mißtrauisch mit der Spekulation um, daß sie ihn nicht verführe und aus der Gewißheit des Glaubens (die in jedem Augenblick die unendliche Dialektik der Ungewißheit in sich hat) in das gleichgültige objektive Wissen verlocke. So verhält sich ganz einfach die Sache dialektisch. Sagt er daher, er baue seine ewige Seligkeit auf die Spekulation, so widerspricht er sich komisch, denn die Spekulation in ihrer Objektivität ist gerade ganz gleichgültig gegen seine und meine und deine ewige Seligkeit, während diese gerade in dem abziehenden Selbstgefühl liegt, das mit der äußersten Anstrengung erworben wird. Zugleich lügt er damit, daß er sich für einen Gläubigen ausgibt ... Aber für den Spekulierenden kann die Frage nach seiner persönlichen ewigen Seligkeit gar nicht aufkommen, eben weil seine Aufgabe darin besteht, immer mehr von sich selbst wegzukommen und objektiv zu werden, und so vor sich selbst zu verschwinden und die schauende Kraft der Spekulation zu werden.“[1]

Wir haben Kierkegaard so ausführlich mit seiner Ablehnung Hegels zu Worte kommen lassen, nicht nur weil seine eigene Stellungnahme die modernen irrationalistischen Interpreten Hegels besser entlarvt, als es eine Polemik tun könnte, sondern auch darum, weil dadurch jene zwei divergierenden Richtungen, die in der Erneuerung der Religion durch den

[1] Kierkegaard: Gesammelte Werke, Jena 1910, Bd. VI, S. 146ff. Diese radikal ablehnende Haltung des Irrationalisten Kierkegaard stört die modernen Hegelinterpreten nicht darin, Hegel mit Kierkegaard zu „synthetisieren“, die „Phänomenologie“ von einem Kierkegaard-Heideggerschen Standpunkt aus zu interpretieren. Neben einigen Deutschen (wie z. B. Löwith) hat Jean Wahl diesem Bestreben ein ganzes Buch gewidmet. „Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.“ Paris 1929. Der Kierkegaardismus Wahls zeigt sich darin, daß er das „unglückliche Bewußtsein“ zum Mittelpunkt der ganzen „Phanomenologie“ macht und gar nicht bemerkt, oder nicht bemerken will, daß dieses bei Hegel als eine „Gestalt“ des subjektiven, individuellen Bewußtseins auftritt und die Religion selbst im dritten Teil zwar gelegentlich auch auf es, wie auf andere frühere „Gestalten des Bewußtseins“ Bezug nimmt, aber im Wesentlichen, wie wir gezeigt haben, gerade einen entgegengesetzten Weg geht, nämlich in den religiösen Mythen eine mythische Erscheinung der objektiven dialektischen Kategorien erblickt. Es ist also lehrreich, Kierkegaard selbst gegen seine modernen Verehrer und Erneuerer zu Worte kommen zu lassen. Es zeigt sich dasselbe Bild, das seinerzeit Lenin aufgezeigt hat, indem er dem verworrenen und vorbehaltsvollen Gerede der modernen Solipsisten die aufrichtige Sprache des alten philosophischen Reaktionärs Berkeley gegenübergestellt hat. Auch Kierkegaard ist in jeder philosophischen Hinsicht ein Reaktionär, er hat aber noch nicht die moderne eklektische Verkommenheit, sondern spricht seine Gedanken offen und aufrichtig aus und will nicht Unvereinbares miteinander vereinen. – Zur Kierkegaardschen Philosophie vgl. im übrigen mein Buch: Die Zerstörung der Vernunft, Kapitel 2, Aufbau-Verlag, Berlin 1954.

Idealismus der Neuzeit entstanden sind, sich deutlich in ihrer Gegensätzlichkeit zeigen. Selbstverständlich besteht dieser Gegensatz *innerhalb* des Idealismus; selbstverständlich sind beide idealistischen Richtungen in gleicher Weise zu bekämpfen. Aber es wäre falsch, sie trotzdem miteinander einfach zu identifizieren und die sozialen und philosophischen Unterschiede zwischen ihnen nicht zu bemerken.

Kierkegaard repräsentiert die irrationalistisch-lebensphilosophische Erneuerung der Religion, eine Richtung, die schon in der Jenaer Zeit Hegels in Deutschland aufgetreten ist, repräsentiert durch Schleiermachers „Reden über die Religion", die Hegel seinerzeit in seinem Kampf gegen den subjektiven Idealismus heftig angriff. Diese Richtung hat eine subjektiv-idealistische, agnostizistische Grundlage; sie sieht, daß die alte Religion mit den Inhalten und Methoden der modernen Wissenschaftlichkeit unvereinbar ist und will deshalb eine Sphäre der Subjektivität für die Religion abgrenzen und sichern, worin diese als eine ursprüngliche und unaufhebbare Erscheinungsweise der menschlichen Subjektivität, d. h. nach diesen Auffassungen: des menschlichen Lebens überhaupt, ein gesichertes Weiterleben besitzen kann. Schleiermacher und auch noch Kierkegaard glaubten diesen ihren mystisch-irrationalistischen Standpunkt mit den subjektivistischen Elementen der protestantischen Theologie vereinigen zu können. Ihre modernen Nachfolger, etwa von Simmel bis Heidegger, verzichten auf eine solche inhaltliche theologische Spitze und wollen die Religion als subjektive Lebensform des Menschen überhaupt gedanklich retten. Die irrationalistisch-agnostizistische Grundrichtung ist aber geblieben. Und bei dem letzten und konsequentesten Vertreter dieser Richtung, bei Heidegger, steigert sie sich zu einer vollkommenen Verzweiflung, zu einer radikalen Ablehnung der Möglichkeit und des Wertes einer jeden objektiven Erkenntnis. (Ähnliche Tendenzen sind schon früher bei Klages hervorgetreten.)[1]

Die Hegelsche Form der idealistischen Erneuerung der Religion, des Einmündenlassens der idealistischen Philosophie in Religion und Theologie hat einen anderen Charakter und eine andere Herkunft. Sie ist, wie wir gesehen haben, objektivistisch; sie stellt sich in keinen Gegensatz zu der Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit, im Gegenteil, der Wert der Religion für Hegel besteht gerade darin, daß in ihr die höchsten, objektiven Kategorien der Dialektik in einer allerdings inadäquaten Form zum Ausdruck kommen sollen, daß sie die vorletzte Stufe zur adäquaten Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit bilden.

Dieser entgegengesetzten Tendenz in den philosophischen Absichten entspricht genau die Verschiedenheit der Herkunft. Die Erneuerung der Reli-

[1] Vgl. hierzu Die Zerstörung der Vernunft, Kapitel 4.

gion auf Schleiermacher-Kierkegaardscher Grundlage ist eine im Wesentlichen moderne Richtung, wenn sie auch von früheren, anders gearteten Lebensphilosophen und Irrationalisten, wie z. B. von Jacobi, viele Denkelemente übernimmt. (Auf die Verwandtschaft zwischen Jacobi und Schleiermacher hat schon Hegel in „Glauben und Wissen“ hingewiesen.) Sie wird dadurch zur direkten Vorläuferin jener irrationalistischen Richtungen, die schließlich in der faschistischen „Mythentheorie“ ihren reaktionärsten Ausdruck gefunden haben. Hegels Religionsphilosophie ist dagegen die letzte philosophische Erscheinung der *deutschen* Aufklärung.

Unsere Betrachtungen haben dort, wo Hegel als Denker wirklich groß und bahnbrechend gewesen ist, seine Unabhängigkeit von der allgemeinen Linie der deutschen Entwicklung klar gezeigt. Wir haben gesehen, daß er bei allen unvermeidlichen Anknüpfungen an seine deutschen Vorgänger immer wieder über die Schranken der Kantschen Fragestellungen und Problemlösungen hinausgegangen ist und sich gerade darin von Fichte und Schelling, die zeit ihres Lebens innerhalb dieser Grenzen befangen blieben, unterscheidet. Dort jedoch, wo die ideologischen Folgen des damaligen gesellschaftlichen Seins in Deutschland als Schranken des Hegelschen Denkens in Erscheinung treten, wird er zu einem Nachfolger der Kantschen Tendenzen. Dies hat im Falle der Religionsphilosophie einen gewissen tragikomischen Beiklang. Erinnern wir uns daran (S. 49 f.), wie ablehnend spöttisch sich der junge Hegel zu der Kantschen Erneuerung der Religion als Verwirklichungsgebiet der Postulate der „praktischen Vernunft“ verhalten hat. In seiner Religionsphilosophie erneuert aber Hegel methodologisch – selbstverständlich auf einem höheren Niveau, auf dem des objektiven Idealismus – nun selber die Kantsche Form der Rettung der Religion.

Die methodologische Verwandtschaft besteht darin, daß in beiden Fällen die idealistische Philosophie die Dialektik der objektiven Wirklichkeit gedanklich nicht zu bewältigen vermag. Dieses Unvermögen, das aus der gesellschaftlichen Lage Deutschlands entsteht und seinen philosophischen Ausdruck im Idealismus selbst hat, wird nun im Gesamtsystem verwischt und verdeckt. Bei Kant dadurch, daß die agnostizistische Ablehnung der Erkennbarkeit der Dinge an sich durch die Absolutheit der moralischen Gebote in der „praktischen Vernunft“ ergänzt wird und die Vernunftsreligion nun ein pseudoobjektives, erfundenes Erfüllungsgebiet für diese Postulate bildet: Kant erdichtet sich eine Sphäre der Religion, um seinen moralischen Postulaten einen Halt in der Wirklichkeit selbst zu geben. Hegel hat diesen Dualismus zwar sowohl auf dem erkenntnistheoretischen Gebiet (Erkennbarkeit des Dings an sich), wie in der Beziehung von Theorie und Praxis (Arbeit und Teleologie) überwunden. Damit aber ist das Problem der letzten und höchsten Objektivität seiner dialektischen Kategorien

noch lange nicht gelöst. Er kann das Prinzip seiner „Versöhnung", die reale Verwandlung der Substanz in Subjekt, die Rücknahme der „Entäußerung", die Aufhebung aller Gegenständlichkeit in die Identität von Subjekt und Objekt in der Wirklichkeit selbstverständlich nicht finden. Die Entwicklung der Religion in einer, wie wir gesehen haben, von Hegel nochmals mystifizierten Form, bietet ihm nun eine der Kantschen entsprechende Pseudowirklichkeit und Pseudoobjektivität: ein Gebiet der historischen Entwicklung, der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins, in welchem diese Kategorien der Hegelschen Dialektik als Momente der Bewegung der Wirklichkeit selbst vorhanden zu sein scheinen.

Die deutsche Aufklärung war nie imstande, die Religion in einer ähnlichen entschiedenen und radikalen Form zu bekämpfen, wie dies die englische oder gar die französische tat. Sie hat, infolge der deutschen Zurückgebliebenheit, immer in der Richtung der Versöhnung der Religion mit den Prinzipien der Vernunft gearbeitet, sie war stets bestrebt, die gewöhnliche, alltägliche Religiosität so weit zu denaturieren, deutsch-aufklärerisch umzuinterpretieren, daß sie mit den — jeweilig wechselnden — Vernunftsprinzipien in Einklang zu bringen sei. In *dieser* methodologischen Hinsicht ist also die Hegelsche Religionsphilosophie eine Nachfolgerin derjenigen Kants, wie überhaupt der Tendenzen der deutschen Aufklärung.

Die Zwiespältigkeit und Zweideutigkeit der Hegelschen Religionsphilosophie ist also eine allgemeine Erscheinungsweise der deutschen Aufklärung. Und es ist darum kein Wunder, daß sie sich als herrschende Richtung nur so lange halten konnte, solange die ökonomische Entwicklung nicht zu einer wirklichen Verschärfung der inneren Klassenkämpfe geführt hat. In den vierziger Jahren, als die Vorbereitungskämpfe zur bürgerlichen Revolution in ein akutes Stadium traten, mußte die Hegelsche Religionsphilosophie ihre führende und vermittelnde Rolle, die sie in einem ununterbrochenen Kampf gegen Materialismus einerseits und romantischen Irrationalismus andererseits bisher bewahrt hatte, verlieren. Daß die Auflösung der Hegelschen Schule in der Frage der Religion begonnen hat und auf der einen Seite zur reaktionären Erstarrung, auf der anderen Seite zur materialistischen Kritik der Hegelschen Religionsphilosophie durch Feuerbach geführt hat, ist ebensowenig ein Zufall wie die Tatsache, daß die Berufung Schellings nach Berlin (1843) das Ende der Hegelschen Philosophie als offizieller preußischer Staatsphilosophie besiegelte.

Von da an spielt die Hegelsche Religionsphilosophie keine wichtige ideologische Rolle mehr. Sie ist hoffnungslos von der Geschichte überwunden. Und zwar nicht nur in dem Sinne, daß die fortschrittliche Entwicklung der deutschen Ideologie über sie hinausgegangen ist; auch die religiöse Reaktion kann keinen Anknüpfungspunkt mehr in der *wirklichen*

Hegelschen Religionsphilosophie finden. Natürlich versucht der Neuhegelianismus gerade an dieser Stelle einen Anschluß. Er kann aber nur auf der Grundlage von Verfälschungen der Anschauungen Hegels eine Brücke zur Gegenwart schlagen. Diese Verfälschungen sind sehr verschiedener Art, bewegen sich aber auf einem solchen philosophischen Niveau, daß sich eine Diskussion mit ihnen nicht lohnt. Wir haben einen extremen Fall soeben angeführt in der Uminterpretierung Hegels im Sinne des Kierkegaard-Heideggerschen Irrationalismus. Die Auffassung Kroners von Hegel als „größtem Irrationalisten“ ist nur eine eklektische Variante dieser extremen Auffassung, dieser extremen modernisierenden Verfälschung Hegels, dieser Anpassung an die Bedürfnisse der allgemeinen Faschisierung der deutschen Philosophie. Und über die Lassonsche „Theorie“ von der protestantischen Religiosität, die von den Berner Fragmenten bis zu den letzten Werken ununterbrochen die Grundlinie des Hegelschen Denkens ausmachen soll, lohnt es sich gar nicht zu sprechen, sie steht im schroffen Widerspruch zu allen Tatsachen von Hegels Denken in jeder Periode seines Lebens.

Die oben betonte methodologische Verwandtschaft zwischen den Religionsphilosophien von Kant und Hegel, die Gemeinsamkeit ihrer Herkunft aus den Schwächen und Schranken der deutschen Aufklärung bedeutet selbstverständlich keinerlei Identität zwischen ihnen. Wir haben ja schon bei der Begründung dieser Verwandtschaft der Tendenzen und der Herkunft diese Unterschiede hervorgehoben. Diese Unterschiede bedeuten, daß bei Hegel eine noch stärkere Zweideutigkeit auf diesem Gebiet als bei Kant vorliegt. Die Kantsche Religionsphilosophie ist bei allen Vorbehalten die Philosophie eines aufklärerischen Deismus.

Die Philosophie Hegels hat – trotz aller seiner Proteste dagegen – ein überwiegend pantheistisches Moment. Die ungeheuere Wirkung Spinozas auf das Denken der deutschen Aufklärer am Ende des 18. Jahrhunderts, die mit Lessing, Herder und dem jungen Goethe einsetzt, ruft in Deutschland eine pantheistische Richtung hervor, die bei den verschiedenen Denkern verschiedene materialistische Elemente enthält. Dieser Pantheismus gab den deutschen Idealisten die Möglichkeit, die objektive Wirklichkeit, Natur und Gesellschaft, wissenschaftlich, d. h. als von den eigenen immanenten Gesetzen beherrscht, darzustellen, ein jedes Jenseits schroff abzulehnen – und dabei doch zu einer allgemeinen Konzeption zu gelangen, in der die idealistischen Prinzipien ihre notwendige philosophische Krönung in Gott erhalten. Hegel selbst hat sich immer erbittert dagegen gewehrt, als Pantheist bezeichnet zu werden, obwohl wir aus seiner Kritik der Religion in der „Phänomenologie“ gesehen haben, daß er sie gerade darum für eine inadäquate Erscheinungsform des Geistes hält, weil in ihr

die dialektischen Formen nicht als Bewegungsgesetze des Wesens der Welt, des identischen Subjekt-Objekts erscheinen, sondern noch die vorstellungsmäßige Form der Jenseitigkeit an sich haben.

Seine Zweideutigkeit in der religiösen Frage zeigt sich gerade darin, daß er nicht sehen will, daß diese Jenseitigkeit gerade das Wesen der Religion ausmacht, daß er also die Religion zugleich aufheben und aufbewahren will; daß sein Gott, soweit er die wirklichen Hegelschen Forderungen erfüllt, aufhört, ein Gott im religiös-theologischen Sinne zu sein. Schopenhauer hat über den Pantheismus witzig gesagt, daß er eine höfliche Form des Atheismus sei, eine höfliche Form, Gott aus der Welt hinauszukomplimentieren. Die unaufhebbare Zweideutigkeit des klassischen deutschen Idealismus und insbesondere Hegels besteht darin, daß sie hier das Unvereinbare zu vereinen suchen, daß sie die Schöpfung und Bewegung der Welt durch Gott leugnen und doch zugleich die an ihn geknüpften religiösen Vorstellungen philosophisch retten wollen.

Dies ist keine individuelle Eigenart der Hegelschen Philosophie. Aber da Hegel die Dialektik in dieser Periode auf die höchste Stufe erhoben hat, erscheinen die aus dieser Zweideutigkeit stammenden Widersprüche bei ihm in ihrer schroffsten und unversöhnlichsten Form. Es wäre unrichtig, hier eine bloße Akkomodation Hegels an die politischen Verhältnisse des zurückgebliebenen Deutschland zu suchen. Es ist charakteristisch, daß Marx von Anfang an eine solche Beurteilung Hegels abgelehnt und die inneren Widersprüche seines Denkens, die hierzu geführt haben, aufzudecken bestrebt war – im Grunde schon in der Dissertation von 1840. Auch hier sehen wir, wie die Grenzen Hegels mit den allgemeinen Grenzen des deutschen Idealismus innerlich zusammenhängen.

Kant hat seinerzeit als die beiden großen Gefahren des philosophischen Denkens Skeptizismus und Dogmatismus bezeichnet und hat in seiner Philosophie einen dritten Weg aufzuzeigen versucht, der die Gefahren beider vermeiden soll. Es ist jedem heutigen Leser klar, daß dieser Weg nur der der Dialektik sein kann, der sowohl das Leugnen der objektiven Wahrheit (Skeptizismus) vermeidet und das Moment der Relativität in einem richtigen dialektischen Zusammenhang mit dem der Absolutheit sieht, wie er jedes Dekretieren einer wissenschaftlich nicht begründbaren objektiven Wahrheit, einer jeden Pseudoobjektivität, Pseudoabsolutheit (Dogmatismus) ablehnt. Wir wissen, schon aus der Hegelschen Kritik, daß dieser Versuch Kants gescheitert ist. Wir wissen auch aus unseren ausführlichen Darlegungen der Hegelschen Dialektik, wie weit Hegel in der Überwindung dieser Antinomien, insbesondere in der Feststellung des richtigen dialektischen Verhältnisses zwischen absolut und relativ gekommen ist. Trotzdem mußte er letzten Endes dieses Dilemma auf einer sehr hohen Stufe nochmals

reproduzieren, ohne zu einer vollständigen und befriedigenden Auflösung zu gelangen.

Das Moment, das auf höherem Niveau dem Kantschen Skeptizismus entspricht, ist jene Dialektik des bloßen Umschlagens der Gegensätze ineinander, ohne Richtung, ohne höhere Entwicklung, die wir in der „Phänomenologie“ als Dialektik des „Fürsichseins“, als die Dialektik der Aufklärung beobachtet haben. Wir haben schon früher bei der Analyse der „Tragödie im Sittlichen“ gesehen, daß die Grenzen dieser Dialektik damit zusammenhängen, daß es für Hegel unmöglich ist, eine Bewegungsrichtung jener dialektischen Widersprüche, die er am Kapitalismus scharfsinnig beobachtet hat, in der Wirklichkeit selbst aufzudecken. Das Stehenbleiben bei dieser bloßen Bewegung der Widersprüche hätte, konsequent durchgeführt, zu einem dialektischen Nihilismus in der Art Solgers geführt. Von diesem Standpunkt aus erscheint es also verständlich, warum Schelling einmal die Dialektik mit dem Skeptizismus in einen engen Zusammenhang bringt. Bei Hegel entsteht freilich kein Skeptizismus, nur jener „bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist und . . . indem es sich absondert, ebenso unmittelbar sich auflöst“[1]. Eben jene richtungslose Selbstbewegung der ununterbrochen sich aufhebenden und wieder setzenden Widersprüche. Von hier aus wird es erst ganz verständlich, warum Hegel diese Dialektik im „zerrissenen Bewußtsein“ entstehen läßt, warum er in der Aufklärung eine Krisenerscheinung des Geistes erblickt.

Diese Dialektik muß nicht unbedingt in ausgesprochen romantischen Formen, wie bei Solger, erscheinen, sie ist die Dialektik, die Mephistopheles in Goethes „Faust“ vertritt:

„Faust: Nun gut, wer bist du denn?
Mephisto: Ein Teil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.
Faust: Was ist mit diesem Rätselwort gemeint?
Mephisto: Ich bin der Geist, der stets verneint.
Und das mit Recht: denn alles, was entsteht,
Ist wert, daß es zugrunde geht;
Drum besser wär's, daß nichts entstünde.“

Daß diese Philosophie des Teufels der Hegelschen Auffassung der Rolle des Bösen in der Geschichte ziemlich nahekommt, ist offensichtlich. Wichtiger ist aber, daß auch Goethe hier über die Widersprüche nicht hinweggelangen kann. Es ist klar, daß Faust, und mit ihm Goethe, nicht diesen Standpunkt des „dialektischen Skeptizismus“ von Mephistopheles teilt; es ist aber auch klar, kann jedoch hier nicht ausführlich behandelt werden, daß

[1] Werke, Bd. II, S. 37.

auch Goethe im „Faust" zu einer positiven Lösung dieser Widersprüche nur auf einem mythologisch dekretierenden Weg gelangen kann.

Das mythologische Dekretieren haben wir in der Religionsphilosophie der „Phänomenologie" hinreichend deutlich beobachten können. Und es zeigt wieder den heroischen Kampf Hegels um die dialektische Wahrheit „mitten im Dünger der Widersprüche", daß man seine philosophischen Kämpfe gegen Kant, Fichte und Schelling dahin zusammenfassen kann, daß er die Grenze dieses dogmatischen Dekretierens soweit wie möglich hinausschiebt, die dialektische Wahrheit soweit wie möglich aus der inneren Bewegung der Widersprüche in der objektiven Wirklichkeit selbst herausentwickelt. Um dies jedoch verwirklichen zu können, hätte Hegel sehen müssen, wohin in der Wirklichkeit selbst die Bewegung der Widersprüche des Kapitalismus, der „bacchantische Taumel" ihrer ununterbrochenen Aufhebung und Neusetzung führt. Das hat er aber nicht gesehen und nicht sehen können. Er hat den Kapitalismus als die bisher höchste „Gestalt" des historischen Prozesses begriffen; für das Weitergehen hatte er aber nur leere, idealistische Konstruktionen zur Verfügung. In dieser Hinsicht gilt also auch für ihn, was Marx über die Geschichtsauffassung der klassischen Ökonomie gesagt hat: „Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr."[1]

Dieses Dekretieren der abschließenden positiven Wahrheit des Systems entspringt also aus der gesellschaftlichen Lage, aus der und in der die Hegelsche Dialektik entstanden ist. Diese Seinsgrundlage wirkt sich aber in der Philosophie sehr kompliziert aus. Sie hat nicht nur unmittelbare Konsequenzen für die Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie Hegels, sondern erscheint als die abstrakteste Form der Lösung der letzten philosophischen Fragen: als das Problem des Wahrheitskriteriums. Der alte Materialismus hat mit Recht die Übereinstimmung der menschlichen Auffassung der Welt mit der objektiven Wirklichkeit, die richtige Widerspiegelung der vom Bewußtsein unabhängigen Außenwelt als Wahrheitskriterium aufgestellt. Seine Grenze bestand darin, daß er, wie Lenin gezeigt hat, unfähig war, die wirklich vorhandene Dialektik in dieser Widerspiegelung der Wirklichkeit aufzudecken und philosophisch auszusprechen.

Der deutsche Idealismus setzt gerade bei dem Problem der Dialektik ein. Für die idealistische Dialektik erhebt sich jedoch das — für ihn unlösbare — Problem des Wahrheitskriteriums. Es entsteht die Frage: woran, in Übereinstimmung *womit* ist die Wahrheit einer Aussage erkennbar? Die Inkonsequenz Kants in den Fragen der Dialektik äußert sich nun darin, daß er bei dem Wahrheitskriterium an die formale Logik zu appellieren gezwungen ist. Die Wahrheit zeigt sich in der formallogischen Übereinstim-

[1] Marx, Das Elend der Philosophie, Berlin 1952, S. 141/42.

mung des gedachten Urteils mit sich selbst. Freilich gibt es bei Kant auch andere Versuche eines Ableitens des Wahrheitskriteriums. Wie sehr er aber auf den entscheidenden Punkten sich gezwungen sah, auf die scheinbare Sicherheit und Apodiktizität der formalen Logik zu rekurrieren, haben wir gesehen, dort, wo er für die Inhalte des kategorischen Imperativs nur dieses Kriterium finden konnte. Hegels Kritik an der Hohlheit und Inkonsequenz dieser Argumentation ist uns aus seiner Kritik des Kantschen Depositumbeispiels bekannt (S. 343ff.).

Der objektive Idealismus mußte nach anderen Kriterien Umschau halten. Schelling findet diese in der Erneuerung der platonischen Ideenlehre: die Übereinstimmung mit den Ideen soll das Kriterium der Wahrheit sein, da ja die philosophischen Aussagen, die künstlerischen Gestaltungen usw. nichts anderes sind als Widerspiegelungen dieser Ideen im menschlichen Bewußtsein. Hier haben wir es mit einem mystisch auf den Kopf gestellten Materialismus zu tun, mit einer Mystifizierung des Wesens der objektiven Wirklichkeit zu platonischen Ideen, damit in diesen ein Kriterium der Wahrheit gefunden werden könnte. In der „Philosophie der Kunst“ Schellings sind trotz dieser Mystifizierung bestimmte Überreste der unbewußten Anlehnung an die Erkenntnistheorie des Materialismus sichtbar, und darum konnte diese einen Schritt vorwärts in der Geschichte der Ästhetik bedeuten. Aber schon im Dialog „Bruno“ treten die mystischen Seiten dieser Theorie in den Vordergrund und führen geradewegs in die spätere religiöse Mystik Schellings. Die Auffassung der „intellektuellen Anschauung“ als einer nur wenigen Menschen gegebenen „genialen Fähigkeit“ hat diese dogmatisch mystischen Tendenzen der Schellingschen Philosophie verstärkt.

Die Hegelsche dialektische Logik geht in jeder Hinsicht viel weiter als ihre Vorgänger. Dieses Weitergehen ist jedoch — vom Standpunkt des Ganzen betrachtet — nur ein Verschieben des Problems in eine weitere Ferne, das Gewinnen der Möglichkeit, die Einzelfragen der Erkenntnistheorie durch eine erschlichene Anwendung der Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit zu lösen — damit dann am Schluß alle Schwierigkeiten im gesteigerten Ausmaße auftreten sollen. Die Hegelsche Logik zeigt einerseits, daß die scheinbar starren Dinge in Wirklichkeit Prozesse sind, andererseits faßt sie die Gegenständlichkeit der Objekte als Produkte der „Entäußerung“ des Subjektes auf. Durch beides wird das Kantsche Ding-an-sich-Problem als die Beziehung von Ding und Eigenschaft erledigt, ein Problem, das Fichte bloß wegdekretiert, dessen Lösung Schelling wiederum mit dem entgegengesetzten Dekretieren erreicht zu haben vorgibt. Die Auffassung der Gegenstände als „Entäußerungen“ des Geistes gibt nun in der erkenntnistheoretischen Betrachtung der empirischen Wirklichkeit Hegel die Möglichkeit, einfach die Widerspiegelungstheorie uneingestan-

den anzuwenden. Er kann einen jeden Gedanken mit der ihr entsprechenden objektiven Wirklichkeit vergleichen – und die Richtigkeit des Kriteriums der Übereinstimmung mit der objektiven Wirklichkeit versagt in den Einzelfällen nicht –, obwohl diese Wirklichkeit nicht als wirklich unabhängig vom Bewußtsein, sondern als Produkt der „Entäußerung" eines Subjektes aufgefaßt wird, das höher ist als das individuelle Bewußtsein. Und da der Prozeß der „Entäußerung" ein dialektischer ist, kommt Hegel in dieser ungewollten und unbewußten Anwendung von materialistischen Kriterien der richtigen Erkenntnis zuweilen weiter als die alten Materialisten selbst.

Die Schwierigkeit setzt erst beim Ganzen der Erkenntnis ein. Hegel betont das Prozeßartige der Erkenntnis, die Tatsache, daß das Absolute selbst das Resultat des Gesamtprozesses sei. Aber er braucht selbstverständlich für die Richtigkeit der Erkenntnis des Gesamtprozesses ebenfalls ein Kriterium. Und hier kann man nun sehen, wie die für den ersten Moment als abstrus und mystisch erscheinenden höchsten Begriffe der Hegelschen Dialektik mit einer zwingenden Notwendigkeit aus seinen Voraussetzungen entstehen. Denn wenn die Objektivität der Gegenstände das Produkt einer vorläufigen Entzweiung des identischen Subjekt-Objekts ist, so ist es unvermeidlich, daß das Kriterium der höchsten Wahrheit des Gesamtprozesses nur in dem Aufzeigen der Identität von Subjekt und Objekt, in dem Sich-selbst-Erreichen des identischen Subjekt-Objekts liegen kann. Wenn aber der Weg dieses Geistes von einer ursprünglichen Identität, die für eine solche Konstruktion vorausgesetzt werden muß, ausgeht und der Prozeß selbst in der Schaffung der Gegenständlichkeit durch die „Entäußerung" besteht, so ist es für Hegel unbedingt notwendig, sich das Wiedererreichen der Identität von Subjekt und Objekt in der Form der Rücknahme der „Entäußerung", der Verwandlung der Substanz in Subjekt, der Aufhebung der Gegenständlichkeit überhaupt vorzustellen.

Die Hegelsche Dialektik hat also vor den anderen Formen der Erkenntnistheorie im klassischen deutschen Idealismus einen ungeheuren Vorsprung: sie kann in ganz weiten Strecken der menschlichen Erkenntnis mit einer – zwar nicht rechtmäßig abgeleiteten – Erkenntnistheorie der Widerspiegelung der Wirklichkeit arbeiten, sie gewinnt also einen großen, weite Gebiete der menschlichen Erkenntnis erfassenden Spielraum für ein richtiges Begreifen der Außenwelt, für ein Erarbeiten der wesentlichen Bestimmungen der Erkenntnis.

Das ist aber doch nur das Gewinnen eines großen Spielraums. Für die Gesamtheit der Erkenntnis kann Hegel die Frage des erkenntnistheoretischen Kriteriums, die Frage *womit* der erkannte Gegenstand übereinstimmen soll, um als wahr anerkannt zu werden, ebenso nur mystisch und mystifizierend lösen wie seine Vorgänger. Was wir schon wiederholt her-

vorgehoben haben, daß Hegel in bestimmten Punkten nicht über Schelling hinauskommen konnte, bewahrheitet sich hier auf dem höchsten Punkte seiner Philosophie. Gerade diese erkenntnistheoretische Schranke — deren gesellschaftliche Grundlage, wie wir hoffen, schon klargeworden ist — bestärkt und befestigt die religiös-theologischen Tendenzen der Hegelschen Philosophie trotz seines zweideutigen Verhaltens zur Religion selbst. Denn die Macht der gesellschaftlichen Grundlage muß letzten Endes den Sieg davontragen. „Der *religiöse Widerschein* der wirklichen Welt", sagt Marx, „kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltaglebens der Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zu einander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d. h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei gesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht."[1]

IV

Die „Entäußerung" als philosophischer Zentralbegriff der „Phänomenologie des Geistes"

Bevor wir an die ausführliche Analyse des Begriffs der „Entäußerung" herangehen, wird es nützlich sein, wenigstens in einigen Worten die bisherige Entwicklung dieses Problems, die Entstehung dieses Begriffs bei Hegel zu rekapitulieren. Erinnern wir uns nur daran, daß bei dem jungen Hegel in der republikanischen Berner Periode die „Positivität" eine Institution oder einen Gedankenkomplex bezeichnet hat, der der Subjektivität des Menschen, vor allem der der menschlichen Praxis fremd, in toter Objektivität gegenüberstand. Schon damals war diese „Positivität" dazu geschaffen, um den spezifischen Charakter der modernen Gesellschaft zu bezeichnen. Damals stellte jedoch der junge Hegel das „unpositive" Zeitalter der griechischen Demokratie der modernen Zeit schroff und ausschließend gegenüber. Seine Geschichtsphilosophie bestand in der revolutionären Hoffnung, daß die Erneuerung der Antike in der Französischen Revolution und durch sie ein neues Zeitalter der Freiheit, der wirklichen Herrschaft des Menschen, ein Zeitalter ohne „Positivität" ins Leben rufen werde.

Der Zusammenbruch dieser Hoffnungen, der die Frankfurter Krise in Hegels Denken hervorrief, bringt, kurz gefaßt, eine historischere und dialektischere Auffassung der „Positivität" mit sich. Die modernen Institutionen sind nicht mehr von vornherein starr und hoffnungslos positiv, sondern es wird immer wieder konkret untersucht, wie etwas „positiv"

[1] Kapital, a. a. O., Bd. I, S. 85.

geworden ist, wie die Beziehung von gesellschaftlicher Praxis der Menschen und Institutionen der Gesellschaft sich historisch konkret wandelt, entsteht und vergeht. Die Entwicklung dieser größeren historischen Konkretheit läuft, wie wir wissen, parallel mit dem allmählichen Erarbeiten der gedanklichen Ergebnisse der klassischen Ökonomie Englands durch Hegel, mit dem wachsenden Interesse für die ökonomischen Probleme des Kapitalismus, mit der wachsenden Einsicht in sie. Und wir wissen ebenfalls, daß im Laufe dieser Wachstumskrise Hegels ihm die Konzeption der spezifischen Form seiner Dialektik bewußt geworden ist. Je weiter dieser Prozeß fortschreitet, je entfalteter das Weltbild Hegels wird, desto mehr tritt der Begriff der „Positivität" in der Hegelschen Terminologie in den Hintergrund. Er verschwindet niemals vollständig. Er wird jedoch immer mehr in dem spezifischen Sinne behandelt, in dem Jurisprudenz und Theologie vom positiven Recht oder positiver Religion zu sprechen pflegen. Die philosophische Verallgemeinerung der Berner und Frankfurter Periode verschwindet. Dabei ist es für Hegel charakteristisch, daß der Terminus „positiv" einen ablehnenden Beigeschmack behält. Die Entwicklungsphilosophie Hegels duldet es nicht, daß irgendeine Institution sich auf ihr langes Bestehen als auf einen Rechtstitel für die weitere Existenz berufe. Diese Art der „Positivität" behandelt Hegel noch lange Jahre nach der Jenaer Periode als etwas Totes, aus dem Wege der Geschichte zu Räumendes.

Aber die Entfaltung und Vertiefung der Hegelschen Philosophie drängt nur den Terminus „Positivität" beiseite, nicht aber jenes Problem, das in Frankfurt mit diesem Wort bezeichnet wurde, nämlich die dialektische Beziehung der menschlichen Praxis in der Gesellschaft zu ihren von ihr selbst geschaffenen Objekten. Wir brauchen hier die Ergebnisse unserer Analyse der Jenaer Periode von Hegels Entwicklung weder bezüglich des gesellschaftlichen Inhalts, noch der philosophischen Terminologie zu rekapitulieren. Immer mehr setzt sich – bei einem ununterbrochenen Experimentieren mit der Terminologie – der Gedanke durch, daß in der gesellschaftlichen Praxis der Menschen die ursprüngliche Unmittelbarkeit, das Naturhafte, überwunden wird und überwunden werden muß, und sich in diesem Prozeß durch ein System von Gebilden ersetzt, die die menschliche Praxis durch eigene Arbeit und Leistung geschaffen hat; durch die Arbeit, welche nicht nur diese gesellschaftlichen Gegenstände hervorbringt, sondern auch das menschliche Subjekt umformt, indem sie auch hier die ursprüngliche Unmittelbarkeit aufhebt und das Subjekt sich selbst entfremdet.

Im Kampf zuerst mit dem subjektiven Idealismus, dann mit der Schellingschen Form des objektiven, entsteht bei Hegel die neue philosophische Terminologie für den adäquaten gedanklichen Ausdruck dieser neuerarbeiteten Zusammenhänge, für das Erheben jener Formen der gesellschaft-

lichen Gegenständlichkeit, die er durch Studium von Ökonomie und Geschichte erarbeitet hat, in die philosophische Allgemeinheit. So erlangen Kategorien wie Vermittlung, Reflexion usw. ihren spezifisch Hegelschen Sinn; so wird die bereits in Frankfurt in abstrakter Weise formulierte Theorie von der Einheit der Widersprüche in spezifisch Hegelschem Sinn zu einer entfalteten Theorie der Bewegung der Widersprüche und ihrer Aufhebung. Im Laufe dieser Entwicklung erhalten nun die Termini „Entäußerung“ oder „Entfremdung“ ihre zentrale Stellung im Hegelschen System. Die genaue Geschichte ist schwer zu schreiben. Wir haben gesehen, daß noch die Vorlesungen von 1803/04 vielfach mit Schellingscher Terminologie arbeiten. In den Vorlesungen von 1805/06 taucht immer wieder das Wort „Entäußerung“ auf, ist aber noch lange nicht der herrschende Terminus, obwohl in beiden Vorlesungen, besonders in der letzteren sehr viel gesellschaftliche und philosophische Probleme, die in der „Phänomenologie“ als Probleme der „Entäußerung“ behandelt werden, dem Wesen der Sache nach schon in demselben Sinne aufgeworfen und gelöst, nur noch nicht terminologisch dem späteren Grundbegriff subsumiert werden. Erst in der „Phänomenologie“ wird das neue Begriffssystem konsequent durchgeführt.

An und für sich sind die Ausdrücke „Entäußerung“ und „Entfremdung“ keine neuen. Sie sind einfach die deutschen Übersetzungen des Wortes: „alienation“, das sowohl in der englischen Ökonomie für die Bezeichnung der Veräußerung der Ware, wie in fast allen naturrechtlichen Theorien des Gesellschaftsvertrags für die Bezeichnung des Verlustes der ursprünglichen Freiheit, der Übertragung, Veräußerung der ursprünglichen Freiheit an die durch den Vertrag entstandene Gesellschaft benutzt wurde. Philosophisch wurde, soweit mir bekannt ist, die „Entäußerung“ schon von Fichte benutzt, und zwar sowohl in dem Sinne, daß das Setzen des Objektes eine Entäußerung des Subjekts ist, wie in dem, daß das Objekt als eine „entäußerte“ Vernunft aufzufassen sei[1].

Das Problem selbst, wenn auch mit einer anderen Terminologie, taucht in einer Arbeit des jungen Schelling auf. Da diese Bemerkungen sowohl den Spürsinn des jungen Schelling für neue Probleme, wie seine immer extreme, immer übertreibende, immer die eigenen dialektischen Ansätze zur Erstarrung führende Geistesart, im Gegensatze zu Hegel, sehr gut charakterisieren, führen wir sie hier an. Schelling nennt das, was Hegel später als „Entäußerung“ bezeichnen wird, hier „Bedingen“. „*Bedingen* heißt die Handlung, wodurch etwas zum *Ding* wird, *bedingt*, das was zum Dinge ge-

[1] In der ersten Bedeutung vgl. Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Werke, a. a. O., Bd. I, S. 360. Im zweiten Sinne Darstellung der Wissenschaftslehre (1801), ebd., Bd. IV, S. 73.

macht ist, was zugleich erhellt, daß nichts *durch sich selbst als Ding* gesetzt sein kann, d. h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. *Unbedingt* nämlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding gemacht werden kann."[1] Es unterliegt keinem Zweifel, daß der junge Schelling hier in einer sehr abstrakten Form dasselbe Problem streift, mit dem der junge Hegel so schwer gerungen hat. Er findet aber leicht eine elegante und geistreiche Lösung, die „nur" den kleinen Fehler hat, daß sie zwischen Praxis und Gegenstand einen unüberbrückbaren Abgrund aufreißt und gerade dadurch das selbst gestellte Problem für Schelling unlösbar macht. Da nun diese terminologischen Experimente sowohl bei Fichte wie bei Schelling Episoden sind, die auf die grundlegenden Probleme ihres philosophischen Systems keinen entscheidenden Einfluß ausüben, können wir, trotz all dieser Vorläufer, das Begriffssystem der „Phänomenologie" als eine ganz originelle Leistung von Hegel selbst ansehen.

In der „Phänomenologie" erscheint nunmehr die „Entäußerung" auf einer ganz hohen Stufe der philosophischen Verallgemeinerung. Der Begriff hat sich bereits weit über sein ursprüngliches Entstehungs- und Anwendungsgebiet, über Ökonomie und Gesellschaftsphilosophie erhoben. Trotzdem kann man in seiner philosophischen Anwendung durch Hegel ziemlich genau die verschiedenen Bedeutungen feststellen, die aus dieser ursprünglichen Anwendung und aus der späteren philosophischen Verallgemeinerung entstanden sind.

In dieser Hinsicht lassen sich bei Hegel im Begriff der „Entäußerung" drei Stufen unterscheiden: Erstens die mit jeder Arbeit, mit jeder ökonomischen und gesellschaftlichen Tätigkeit des Menschen verknüpfte komplizierte Subjekt-Objekt-Beziehung. Es entsteht hier das Problem der Objektivität der Gesellschaft, ihrer Entwicklung, der Gesetze dieser Entwicklung, bei voller Aufrechterhaltung des Gedankens, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen. Also die Geschichte wird erfaßt als dialektische, komplizierte, an Wechselwirkungen und Widersprüchen reiche Entwicklung der menschlichen Gattung durch die Praxis der vergesellschafteten menschlichen Individuen. Hier hat Hegel in der dialektischen Auffassung der Beziehung von Subjektivität und Objektivität einen außerordentlichen Schritt vorwärts getan. Und zwar einmal den Gesellschaftstheorien der alten Materialisten gegenüber, die die subjektive Rolle der menschlichen Praxis mit der Objektivität der zumeist naturhaft aufgefaßten gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten (Klima usw.) nicht vereinigen konnten und aus den Antinomien der jeweiligen Übertreibung eines dieser starr aufgefaßten Momente nicht hinauszugelangen vermochten; zum anderen entsteht hier ein großer Fortschritt Kant und Fichte gegenüber, bei denen die Notwendigkeit und

[1] Werke, a. a. O., Bd. I, S. 166. Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1797).

die Objektivität eine der Freiheit, der Praxis gegenüber völlig heterogene, fremde, ausschließend andere Welt bilden. Schelling ist bekanntlich auch in seiner objektiv-idealistischen Periode nur in der Form von dunklen Ahnungen über dieses Dilemma hinausgekommen, mehr deklarativ als philosophisch.

Zweitens handelt es sich um die spezifisch kapitalistische Form der „Entäußerung", um das, was Marx später Fetischismus nennen wird. Hegel hat hier selbstverständlicherweise keine klaren Anschauungen; schon darum nicht, weil er die ökonomische Grundlage der Klassengegensätze nur als gesellschaftliche Tatsachen (Arm und Reich) erkennen kann, ohne aus der Erkenntnis der Tatsachen theoretisch entscheidende grundlegende Folgerungen ziehen zu können. Aber bestimmte Ahnungen des Problems der Fetischisierung der gesellschaftlichen Gegenstände im Kapitalismus sind bei ihm bereits vorhanden, und man muß feststellen, daß er der einzige Denker im klassischen deutschen Idealismus ist, der diese Probleme wenigstens ahnt. Freilich hat die theoretische Unklarheit Hegels in der ökonomischen Wertlehre zur Folge, daß bei ihm diese Gruppe der „entäußerten" gesellschaftlichen Gegenständlichkeit immer wieder mit der ersten verschmilzt, daß er manches als notwendige Folge der Vergesellschaftung der Arbeit, der menschlichen Praxis überhaupt ansieht, was ein spezifisches, fetischisiertes Wesenszeichen der kapitalistischen Gesellschaft allein ist, — und umgekehrt. Trotz dieses Mangels, dessen Kritik einer der zentralen Punkte der Beurteilung der „Phänomenologie" durch Marx ist, sind ohne Zweifel bei Hegel energische Tendenzen vorhanden, die fetischisierte Objektivität der ökonomisch-sozialen Gebilde und Beziehungen auf den Menschen, auf die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zurückzuführen.

Der Idealismus verleitet Hegel hier auch zu Übertreibungen derart, daß die vermittelnde Rolle der Dinge bei dieser Auflösung der gesellschaftlichen Objekte in menschliche Beziehungen von ihm oft übersehen wird; oft, nicht immer. Diese besondere Form des Idealismus in den ersten Versuchen der Auflösung der fetischisierten Gegenständlichkeit der gesellschaftlichen Gebilde im Kapitalismus, taucht, soviel ich weiß, zum erstenmal bei Hegel auf. Sie spielt in der Auflösung der Ricardoschule eine sehr große Rolle. So sagt Marx über Hodgskin: „Die ganze objektive Welt, die ‚Güterwelt' versinkt hier als bloßes Moment, bloß verschwindende, stets und stets erzeugte Betätigung der gesellschaftlich produzierenden Menschen. Nun vergleiche man diesen ‚Idealismus' mit dem grob materiellen Fetischismus, wozu die Ricardosche Theorie ‚bei dem unglaublichen Schmierer' Mac Culloch ausläuft, wo nicht nur der Unterschied zwischen Mensch und Tier, sondern sogar der zwischen Lebendigem und Ding verschwindet. Und danach sage man, daß der proletarische Gegensatz des erhabenen Spiritualis-

mus der bürgerlichen Ökonomie gegenüber einen rohen, auf das brutale Bedürfnis ausschließlich gerichteten Materialismus predigt."[1]

Selbstverständlich darf man die tiefgehenden Unterschiede zwischen Hegel und Hodgskin nicht übersehen. Hodgskin zieht bereits aus der Ricardoschen Wertlehre sozialistische Konsequenzen, mögen diese auch noch so unklar und widerspruchsvoll sein; Hegel hat, wie wir gesehen haben, zur Zeit der Abfassung der „Phänomenologie" nicht einmal alle Probleme und inneren Widersprüche der Smithschen Wertlehre verstanden. Von sozialistischen Konsequenzen kann bei ihm überhaupt keine Rede sein. Schon daraus folgt selbstverständlich, daß Hodgskin in allen diesen Fragen viel entschiedener auftreten konnte und mußte als Hegel. Alle diese Unterschiede ändern jedoch an der Tatsache nichts, daß bei Hegel energische Tendenzen in dieser Richtung vorhanden waren, und daß er der einzige Denker ist, der aus diesen ökonomischen Tatsachen philosophische Folgerungen zu ziehen bestrebt ist.

Drittens gibt es eine breite philosophische Verallgemeinerung dieses Begriffes: „Entäußerung" bedeutet dann das gleiche wie Dingheit oder Gegenständlichkeit; sie ist die Form, in der die Entstehungsgeschichte der Gegenständlichkeit, die Gegenständlichkeit als dialektisches Moment am Wege des identischen Subjekt-Objekts über die „Entäußerung" zurück zu sich selbst philosophisch dargestellt wird. Hegel sagt: „Das unmittelbare Dasein des Geistes, das *Bewußtsein*, hat die zwei Momente, des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit. Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu und sie treten alle als Gestalten des Bewußtseins auf. Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft *der Erfahrung*, die das Bewußtsein macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist. Das Bewußtsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als *Gegenstand* ihres Selbst. Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, *sich ein Anderes*, d. h. *Gegenstand seines Selbst* zu werden und dieses Anderssein aufzuheben."[2]

Die wesentlichen Tendenzen der Mystifizierung, die in dieser Rücknahme der Gegenständlichkeit liegen, sind uns bereits bekannt. Es ist uns aber auch bekannt, daß Hegel gerade durch diese Prozeßartigkeit der „Entäußerung", durch die Auffassung, daß das Absolute, das identische Subjekt-Objekt nur das Resultat des Prozesses ist, einen weiten Spielraum für die Ausarbeitung von wesentlichen dialektischen Bestimmungen der objektiven Wirklichkeit und des Denkens gewonnen hat, „so daß schließlich

[1] Theorien über den Mehrwert, a. a. O., Bd. III, S. 318.

[2] Werke, Bd. II, S. 28.

das Hegelsche System nur einen nach Methode und Inhalt idealistisch auf den Kopf gestellten Materialismus repräsentiert"[1].

Es wäre aber sehr gefährlich, diesen Engelsschen Satz so zu verstehen, als ob das materialistische Auf-die-Füße-Stellen der Hegelschen Philosophie bloß in einem Verkehren der philosophischen Vorzeichen bestehen würde. Unsere Untersuchungen haben im Gegenteil gezeigt, daß durch die idealistische Methode ganz entscheidende Probleme vollständig verzerrt werden, daß bei der Behandlung einzelner Fragen wichtige Ahnungen und idealistische Aufbauschungen ununterbrochen durcheinandergehen, mitunter sich sogar in demselben Satze kreuzen und vermischen. Es wäre auch unrichtig, den von uns früher der Einfachheit und Verständlichkeit wegen in den Vordergrund gestellten Spielraum zur Gewinnung wesentlicher historischer Bestimmungen so aufzufassen, als ob auf dem Wege bei Hegel alles in Ordnung wäre, als ob die idealistische Mystifikation erst am Schluß einsetzen würde. Wir glauben, daß unsere bisherigen konkreten Darlegungen die Unrichtigkeit solcher Auffassungen konkret gezeigt haben. Hier müssen wir uns darauf beschränken, einige der wichtigsten Probleme hervorzuheben.

Durch die falsche Vereinigung von „Entäußerung" und „Dingheit" oder Gegenständlichkeit macht Hegel, wo er das Wesen von Natur und Gesellschaft bestimmt und ihre Verschiedenheit hervorzuheben trachtet, ganz falsche Unterschiede. Nach Hegel sind beide, sowohl die Natur wie die Geschichte, „Entäußerungen" des Geistes. Aber die Natur ist eine ewige Entäußerung des Geistes, deren Bewegung deshalb nur eine Scheinbewegung, eine Bewegung des Subjekts ist; die Natur hat bei Hegel keine wirkliche Geschichte. „Dieses sein (des Geistes, G. L.) letzteres Werden, die *Natur*, ist sein lebendiges, unmittelbares Werden; sie, der entäußerte Geist, ist in ihrem Dasein nichts als diese ewige Entäußerung ihres *Bestehens* und die Bewegung, die das Subjekt herstellt."[2]

Dagegen ist die „Entäußerung" in der gesellschaftlichen Praxis der menschlichen Gattung, in der Geschichte, eine „Entäußerung" des Geistes an die Zeit, also ein nach der Hegelschen Konzeption wirkliches Werden, eine wirkliche Geschichte. Wir werden freilich sehen, daß die Hegelsche Konzeption der „Entäußerung" auch das als wirklich intentionierte Werden in der Geschichte letzten Endes in eine Scheinbewegung verwandelt. Hegel sagt über diese Form der „Entäußerung": „Die andere Seite aber seines Werdens, die *Geschichte*, ist das *wissende sich vermittelnde* Werden — der an die Zeit entäußerte Geist; aber diese Entäußerung ist ebenso die Entäußerung ihrer selbst; das Negative ist das Negative seiner selbst. Dies Werden stellt

[1] Engels: Feuerbach, a. a. O., S. 21.
[2] Werke, Bd. II, S. 610.

eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Galerie von Bildern, deren jedes mit dem vollständigen Reichtume des Geistes ausgestattet, eben darum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat. Indem seine Vollendung darin besteht, das, was *er ist*, seine Substanz, vollkommen zu ***wissen***, so ist dies Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein Dasein verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt."[1]

Die unmittelbaren methodologischen Folgen dieses Unterschiedes zwischen der Art der „Entäußerung" der Natur und der Geschichte, haben wir bereits in der „Phänomenologie" beobachten können. Im zweiten Abschnitt, wo Hegel die wirkliche Geschichte behandelt, verschwinden alle Naturprobleme so gut wie vollständig. Sie kommen nur im ersten und dritten Abschnitt vor, und insbesondere im letzteren trägt die Hegelsche Auffassung der Gegenständlichkeit in der Natur sehr viel zur Mystifikation der Probleme der Dialektik bei. Aber darüber hinaus verschwindet aus der Geschichtsmethodologie Hegels die wirkliche Wechselwirkung zwischen Natur und Gesellschaft, die Geschichte der Natur während der gesellschaftlichen Entwicklung. Als Schüler der Aufklärung weiß Hegel natürlich einiges über die Beziehungen von Natur und Gesellschaft, über die von Naturbedingungen bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungen (Klima, usw.). In seiner späteren Philosophie der Geschichte tauchen auch diese Probleme auf, sie sind aber in bestimmtem Sinne nur Probleme der allgemeinen einleitenden Betrachtungen und haben keinen wirklichen Einfluß auf den methodologischen Aufbau der Geschichte selbst.

Noch wichtiger ist es, daß bei dem großen historischen Dialektiker Hegel von einer Entwicklungsgeschichte in der Natur selbst keine Rede ist, und dies trotz der großen Entdeckung Kants auf dem Gebiete der Entstehung der Welten (die, beiläufig gesagt, auch auf das Kantsche philosophische System ganz ohne Einfluß geblieben ist und seine philosophische Naturauffassung nicht historisiert hat); trotz der bedeutenden Bestrebungen einzelner Zeitgenossen, besonders Goethes, den Entwicklungsgedanken in der organischen Welt konkret durchzuführen und zu belegen.

Es gibt natürlich in der Hegelschen Naturphilosophie eine bestimmte Entwicklungsreihe, diese soll aber gerade nach seiner Auffassung keine historische, keine in der Zeit sich abspielende sein. Der zeitliche Ablauf wird von Hegel für die Geschichte im engeren Sinne, für die Geschichte der menschlichen Gesellschaft reserviert. Selbstverständlich soll auch dies nicht so verstanden werden, als ob es bei Hegel überhaupt keine Gegentendenzen geben würde. Die bleiben aber immer nur Anläufe und brechen mitten in den Ausführungen ab. So wird z. B. in der „Jenenser Logik" der

[1] Ebd., S. 610f.

Versuch gemacht, die Erde als Schauplatz der menschlichen Geschichte bis zu einem gewissen Grade evolutionär zu begreifen. Aber hier kommt die Tendenz, daß es nur eine Geschichte gegeben hat, aber keine mehr gibt, außerordentlich grob zum Ausdruck; die Erde ist nach Hegel, wenn die menschliche Geschichte beginnt, fertig, ihre Geschichte hat bereits vollständig aufgehört. Und auch diese Geschichte selbst ist etwas sehr Widerspruchsvolles. Wir führen die resumierenden Bemerkungen Hegels an, weil sie für diese Auffassung sehr charakteristisch sind. „Als Moment ihres Kreislaufes ist die Erde sich ein Erstarrtes, aus dem Prozesse schon Hergekommenes; sie ist in diesem Momente selbst reell das Ganze, das den Charakter der Bestimmtheit sich aufgedrückt hat, aber eine Bestimmtheit, die an ihr dauert, der Zeit sich entzogen hat ... Die Erde also, als diese Totalität, stellt nur das Bild des Prozesses ohne den Prozeß selbst dar ... Der lebendige Prozeß der Erde als solcher ist nur in ihren Elementen, die nicht ihre Totalität selbst sind ... Der Prozeß selbst ist also für diesen Inhalt eine Vergangenheit; ihn durch die Zeit zu beleben und die Momente seines Bildes als eine Folge vorzustellen, greift nicht in den Inhalt derselben selbst ein.“[1]

Da alle derartigen Stellungnahmen Hegels voller innerer Widersprüche sind und wir schon wiederholt gerade inmitten seiner ersten Mystifikationen wichtige dialektische und historische Bestimmungen gefunden haben, wird es uns nicht überraschen, daß diese scharfe Trennung zwischen „Entäußerung“, d. h. Gegenständlichkeit in Natur und Geschichte auch ihre positive Seite hat, daß Hegel auch hier auf der Spur von wesentlichen Unterscheidungen ist. Er will den besonderen Charakter der menschlichen Geschichte philosophisch fassen und muß das in einer Zeit tun, in der die ihm nächststehenden Denker auf dem Gebiet der Dialektik des objektiven Idealismus sehr einseitig auf die Natur orientiert gewesen sind (Schelling und Goethe); in der als Nachfolge solcher Denker eine romantisch-mystische Aufbauschung der naturphilosophischen Kategorien geblüht hat, damit drohend, daß jede wirkliche Konkretion des historischen Prozesses, der Eigenart der geschichtlichen Entwicklung der Gesellschaft in einer solchen formalistischen Mystik des „Ewigen“ und Naturhaften spurlos untergehe.

Unter solchen historischen Umständen ist es verständlich, daß Hegel den methodologischen Unterschied zwischen Natur und Geschichte sehr schroff formuliert und mitunter aus der Anerkennung der Priorität des Geistes über die Natur sogar ein menschlich-moralisches Problem gemacht hat. Er sagt darüber sehr interessant in seinen Jenaer Vorlesungen: „In der Tat kann der einzelne Geist, als Energie des Charakters, fest auf sich halten und seine Individualität behaupten, die Natur sei was sie wolle. Seine negative

[1] Jenenser Logik, S. 320ff.

Haltung gegen die Natur, ob sie schon etwas Anderes sei als er, verachtet ihre Gewalt und in dieser Verachtung hält er sie von sich entfernt und sich frei von ihr. Und wirklich ist der Einzelne nur insoweit groß und frei, als groß seine Naturverachtung."[1]

Bei der schroffen Formulierung dieser Stelle darf als Ergänzung nicht außer acht gelassen werden, daß Hegel hier vom einzelnen handelnden Menschen spricht, daß also diese seine Betrachtungen die Polemik gegen die Vergewaltigung der Natur durch den subjektiven Idealismus von Fichte keineswegs aufheben oder in Widerspruch zu ihr stehen.

Marx hat diese Haltung Hegels, die auch in seinen späteren Werken immer wiederkehrt, entsprechend gewürdigt. Lafargue erzählt, daß Marx den folgenden Ausspruch Hegels: „Selbst der verbrecherische Gedanke eines Bösewichts ist großartiger und erhabener als die Wunder des Himmels" immer wieder zustimmend zitiert hat[2].

Denn mit diesen sehr schroffen Formulierungen will Hegel eben jene spezifischen Seiten der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit scharf von der Entwicklung in der Natur unterscheiden. Und wenn Hegel in bezug auf die Natur die Entwicklung auch verkannt hat, so hat er durch diese schroffe Unterscheidung doch eine grundlegende und wesentliche Bestimmung der gesellschaftlichen Entwicklung berührt: eben jenes Moment der Menschheitsgeschichte, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen. Marx hat auf diesen Unterschied der beiden Geschichten — freilich bei richtiger Erkenntnis ihrer Objektivität und Einheitlichkeit — klar hingewiesen. So z. B. dort, wo er im Anschluß an Darwin über die natürliche Technologie spricht und eine kritische Geschichte der Technologie fordert. „Und wäre sie nicht leichter zu liefern, da, wie Vico sagt, die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht und die andre nicht gemacht haben? —"[3]

Diese Seite, die Menschheitsgeschichte, hat Hegel ebenso wie Vico richtig geahnt, wenn er auch die andere Seite, die Geschichte der Natur, verkannt und mystifiziert hat.

Die Erkenntnis und das Anerkennen dessen, daß die Hegelsche Geschichtsauffassung nicht nur die Möglichkeit zu einem reichen und vielfach richtigen Geschichtsbild gibt, sondern auch viele wesentliche methodologische Bestimmungen der Geschichtswissenschaft in sich enthält, bedeutet nicht, daß die mystifizierende Seite der „Entäußerung" hier nicht ebenfalls wirksam wäre. Auch hier hebt Hegel durch die Konzeption des Ganzen das

[1] Rosenkranz: S. 187.

[2] Lafargue: Erinnerungen an Marx. Karl Marx, eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen, Berlin 1947, S. 43.

[3] Kapital, a. a. O., Bd. I, S. 389.

auf, was er im Laufe der Darstellung des Prozesses gründlich, mühsam und scharfsinnig aufgebaut hat. Wir haben hier bereits davon gesprochen, daß der Geschichtsprozeß als Ganzes ein Ziel habe, und zwar seine Selbstaufhebung, seine Rückkehr ins identische Subjekt-Objekt; nach der uns bereits bekannten Hegelschen Auffassung von der Gesamtgeschichte ist diese ja eine „Entäußerung“ an die Zeit. Die Rücknahme der Geschichte in das absolute Subjekt ist also eine Aufhebung der Zeit, was eine konsequente Folge der Aufhebung der Gegenständlichkeit ist. Durch all dies ist aber nicht nur der dialektische Prozeß der Geschichte zwischen zwei mystische Grenzen gestellt, in denen die religiösen Schöpfungskategorien von dem Anfang und vom Ende der Zeit wieder erscheinen, sondern Anfang und Ende des Geschichtsprozesses selbst müssen zusammenfallen, d. h. das Ende der Geschichte muß in ihrem Anfang präformiert vorliegen. Wir haben es hier mit derselben Selbstaufhebung der eigenen genialen Konzeption durch maßlose und grenzenlose Verallgemeinerung zu tun, die wir bei der Behandlung der Teleologie schon einmal festgestellt haben. Hegel spricht sich über diesen Charakter der Geschichte vollkommen klar aus: „Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das *Werden* seiner zu dem, was er *an sich* ist; und erst als dies sich in sich reflektierende Werden ist er an sich in Wahrheit der *Geist*. Er ist an sich Bewegung, die das Erkennen ist, — die Verwandlung jenes *Ansichs* in das *Fürsich*, der *Substanz* in das *Subjekt*, des Gegenstandes des *Bewußtseins* in Gegenstand des *Selbstbewußtseins*, d. h. in eben so sehr aufgehobenen Gegenstand oder in den *Begriff*. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht.“[1]

Dieses Ende ist aber der absolute Geist, und zwar dieser auf seiner höchsten Spitze als absolutes Wissen, als Philosophie. Die Geschichte wird dadurch zu einer Bewegung, die zwar in der Wirklichkeit sich als Prozeß abspielen soll, jedoch ihre wirkliche Vollendung, die nach der Hegelschen Auffassung von Anfang an ihr immanentes Ziel, ihr von Anfang an innewohnendes Ansich ist, nur in der Philosophie, in dem Begreifen des Weges post festum erreicht. Dieser Gedanke ist für die Geschichtsphilosophie der „Phänomenologie des Geistes“ so entscheidend, daß er den wesentlichen Inhalt der Schlußbetrachtungen des ganzen Werkes ausmacht. „Aber die ‚*Er-Innerung*‘ hat sie aufbewahrt und ist das Innere und die in der Tat höhere Form der Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung, von sich nur auszugehen scheinend, wieder von vorn anfängt, so ist es zugleich auf einer höheren Stufe, daß er anfängt. Das Geisterreich, das auf diese Weise sich in dem Dasein gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den anderen ablöste und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden

[1] Bd. II, S. 605.

übernahm. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe und diese ist ***der absolute Begriff;*** diese Offenbarung ist hiemit das Aufheben seiner Tiefe oder seine *Ausdehnung*, die Negativität dieses insichseienden Ich, welche seine Entäußerung oder Substanz ist, – und seine *Zeit*, daß diese Entäußerung sich an ihr selbst entäußert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbst ist. *Das Ziel*, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die *Wissenschaft* des *erscheinenden Wissens;* beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur –

aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit."[1]

Das ist im wesentlichen eine Selbstaufhebung der Geschichte. Die Geschichte wird in die bloße Verwirklichung eines in ihrem Subjekt, in ihrem Geist von Anfang an vorhandenen Zieles verwandelt, und zugleich hebt sich ihre Immanenz auf: nicht die Geschichte selbst enthält ihre wirkliche Eigengesetzlichkeit und Eigenbewegung, sondern all dies kommt zu einer wirklichen Existenz erst in der die Geschichte begreifenden und aufhebenden Wissenschaft, im absoluten Wissen. Dadurch hebt sich aber die objektiv-idealistische Konstruktion der Geschichte auf. Der Geist, der gerade nach der Hegelschen Konzeption die Geschichte machen, dessen Wesen gerade darin bestehen soll, daß er die eigentliche treibende Kraft, der Motor der Geschichte selbst ist, macht, wie dies Marx in der „Heiligen Familie" zeigt, doch die Geschichte nur zum Schein. „Hegel macht sich einer ... Halbheit schuldig ..., indem er den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum *Schein* die Geschichte machen läßt. Da der absolute Geist nämlich erst *post festum* im Philosophen als schöpferischer Weltgeist zum *Bewußtsein* kommt, so existiert seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewußtsein, in der Meinung und Vorstellung des Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung."[2]

All dies – und wir haben nur die allerwesentlichsten Punkte hervorgehoben – ist die notwendige Folge der Hegelschen Konzeption der „Entäußerung". Hier setzt nun die große Auseinandersetzung des jungen Marx

[1] Ebd., S. 611 f. Die Schlußzeilen sind frei nach dem Gedächtnis zitiert aus den „Philosophischen Briefen" von Schiller.
[2] Die heilige Familie, a. a. O., S. 202.

mit dem philosophischen Zentralproblem Hegels ein. Diese Auseinandersetzung ist eines der wichtigsten Momente der Umstülpung der idealistischen Dialektik in eine materialistische, der Kritik des Hegelschen Idealismus und zugleich des Antretens des dialektischen Erbes durch die neue Wissenschaft des dialektischen Materialismus.

Marx gibt in seinen „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ (1844) eine umfassende und systematische Kritik der Hegelschen Dialektik[1]. Diese Kritik hat zwei für uns sehr wichtige methodologische Eigentümlichkeiten.

Erstens konzentriert sie sich auf die „Phänomenologie des Geistes“ und in dieser auf die Hegelsche Konzeption der Entäußerung und ihrer Aufhebung. Diese Konzentration hat zwar auch zeitgeschichtliche, polemische Gründe, da die Subjektivierung der Hegelschen Philosophie, die die radikalen Junghegelianer, vor allem Bruno Bauer und Stirner vollziehen, sich hauptsächlich auf dieses Werk Hegels stützt und eine Mystifizierung ihrer Methodologie weit über Hegel hinaus vollbringt. Die philosophische Vernichtung dieses linken Flügels der sich auflösenden Hegelschule war eine wichtige Voraussetzung nicht nur für die theoretische Ausarbeitung der neuen Wissenschaft des dialektischen Materialismus, sondern auch für die Festigung und Konsolidierung der politischen Ideologie der sich vorbereitenden Revolution, des theoretischen und praktischen Programmes der sich damals bildenden Arbeiterpartei; diese Auseinandersetzungen von Marx sind also im bestimmten Sinne schon Vorarbeiten zum „Kommunistischen Manifest“.

Andererseits bildet, wie wir im Nachfolgenden sehen werden, die Kritik der Hegelschen Konzeption der Entäußerung einen wichtigen Teil der Feuerbachschen Hegelkritik, also der großen Wendung vom Idealismus zum Materialismus, die sich in Deutschland in den vierziger Jahren vollzog. Gerade in dieser Kritik offenbaren sich in einer konzentrierten Form sowohl die bedeutenden Seiten wie die Schwächen und Grenzen des Feuerbachschen Materialismus. Die Marxsche Kritik der Hegelschen Entäußerung ist also auch ein Antreten des Feuerbachschen Erbes und zugleich seine Überwindung, ein dialektisches Hinausgehen über den alten Materialismus Feuerbachs.

Die zweite charakteristische und wichtige Eigentümlichkeit dieser Kritik ist die seit Hegel zum erstenmal in Deutschland wieder auftretende Vereinigung der ökonomischen und philosophischen Gesichtspunkte in der Behandlung aller Probleme der Gesellschaft und der Philosophie selbst. Freilich geschieht diese Vereinigung bei Marx auf einem unvergleichlich

[1] Vgl. zum Folgenden auch meine Arbeit: Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 2/II/1954.

höheren Niveau als bei Hegel, und zwar sowohl in ökonomischer wie in philosophischer Hinsicht. Philosophisch handelt es sich, wie wir wissen, um die Überwindung der idealistischen Dialektik durch die materialistische. Die hier entstehende Kritik des Idealismus basiert aber auf einer wesentlich höheren Erkenntnis auch der Ökonomie, als sie für Hegel vorhanden und möglich war. Die ökonomischen Betrachtungen von Marx enthalten nämlich bereits eine *sozialistische Kritik* der Anschauungen der ökonomischen Klassiker. (Der geniale Aufsatz des jungen Engels in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" ist hier den Marxschen Betrachtungen vorangegangen.) Und erst diese sozialistische Kritik der kapitalistischen Ökonomie und ihrer wissenschaftlichen Formulierung in den Werken der Klassiker macht es möglich, die wirkliche dialektische Bewegung im ökonomischen Leben selbst, in der ökonomischen Praxis der Menschen zu entdecken. Diese beim jungen Marx und Engels rasch immer vollständiger werdende konkrete Erkenntnis der realen dialektischen Entwicklung des ökonomischen Lebens schafft erst die wirkliche Basis für die Kritik jener Anschauungen, die dieses Sein begrifflich zu fassen versucht haben: der ökonomischen Klassiker einerseits, Hegels andererseits.

Wenn also Marx in der Hegelschen Entäußerung den Zentralbegriff der Phänomenologie und der idealistischen Dialektik überhaupt kritisiert hat, so hat er diesen zentralen Punkt nicht willkürlich ausgewählt. Die geniale Ahnung Hegels hat auf der Grundlage eines sehr unvollständigen Verständnisses der Ökonomie in der Entäußerung, in der Entfremdung eine fundamentale Tatsache des Lebens entdeckt und diesen Begriff *deshalb* in den Mittelpunkt der Philosophie gerückt. Die Marxsche Kritik Hegels geht von der tieferen und richtigeren Auffassung der *ökonomischen Tatsachen selbst* aus. Erst müssen auf der Grundlage einer sozialistischen Kritik der kapitalistischen Entfremdung in der Arbeit die grundlegenden ökonomischen Tatsachen ökonomisch in ihrer wirklichen Eigenart und Gesetzlichkeit begriffen werden, damit dann das Richtige und Falsche, das Wesentliche und Mystifizierte an der Hegelschen Auffassung dieser Phänomene umfassend und dialektisch kritisiert werden kann.

Die Einseitigkeit der Feuerbachschen Hegelkritik beruht nicht zuletzt darauf, daß dieser bedeutende Denker die Hegelsche Entäußerung nur in ihren letzten philosophischen Konsequenzen untersucht und kritisch überwunden hat. Von dem Prozeß, der aus der Wirklichkeit selbst zu dieser Konzeption führt und sich dann in der Hegelschen Philosophie widerspruchsvoll widerspiegelt, von dem Zusammenhang von Ökonomie und Philosophie in der Hegelschen Entäußerung hat Feuerbach keine Ahnung. Darum muß seine Kritik einseitig, unvollständig und abstrakt bleiben, darum kann er – trotz philosophischer Entgegengesetztheit als Materialist

dem Idealisten Hegel gegenüber – die Hegelschen Schranken und Befangenheiten, die letzten Endes sozialer und nicht bloß philosophischer Art sind, die eben mit der Beziehung zur bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängen, wie wir sehen werden, nicht überwinden.

Die Verknüpfung von Ökonomie und Philosophie ist also in diesen Manuskripten von Marx eine tiefe methodologische Notwendigkeit, die Voraussetzung für eine wirkliche Überwindung der idealistischen Dialektik Hegels. Darum wäre es oberflächlich und äußerlich, zu glauben, daß die Auseinandersetzung von Marx mit Hegel erst in dem letzten Teil des Manuskripts, der die Kritik der Phänomenologie enthält, beginne. Die vorangehenden rein ökonomischen Teile, in denen Hegel ausdrücklich gar nicht erwähnt wird, enthalten die wichtigste Grundlegung für diese Auseinandersetzung und Kritik: die ökonomische Klärung der wirklichen Tatsache der Entfremdung. Wir führen hier nur einige allerwesentlichste Ausführungen von Marx an. Marx geht von den wirklichen Tatsachen der kapitalistischen Ökonomie aus. Er lehnt jede Form der ökonomischen Robinsonade schroff ab. Denn diese deduziert die Teilung der Arbeit, den Austausch usw. ebenso wie die Theologie den Ursprung des Bösen durch den Sündenfall, das heißt sie geht von dem bereits fertigen Faktum aus, dessen Entstehung sie erklären sollte. Marx gibt auf der Grundlage der Analyse der wirklichen Tatsachen der kapitalistischen Ökonomie die folgende Beschreibung von der Entfremdung, die im Arbeitsprozeß selbst zustande kommt: „Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die *Vergegenständlichung* der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als *Entwirklichung* des Arbeiters, die Vergegenständlichung als *Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*, die Aneignung als *Entfremdung*, als *Entäußerung*. . . . In der Bestimmung, daß der Arbeiter zum *Produkt seiner Arbeit* als einem *fremden* Gegenstand sich verhält, liegen alle diese Konsequenzen."[1]

Hier wird Hegels Name noch nicht erwähnt und aus den ökonomischen Tatsachen unmittelbar noch keine philosophische Konsequenz gezogen. Aber man sieht auf den ersten Blick, daß diese scheinbar bloß beschreibenden Bemerkungen bereits die grundlegende Kritik der Hegelschen philosophischen Konzeption enthalten. Denn die Entfremdung ist hier von der Gegenständlichkeit selbst, von der Vergegenständlichung in der Arbeit aufs schärfste getrennt. Diese ist ein Charakteristikum der Arbeit überhaupt, der Beziehung der menschlichen Praxis zu den Gegenständen der Außen-

[1] Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), MEGA I, 3. Bd., S. 83.

welt, jene ist eine Folgeerscheinung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung im Kapitalismus, der Entstehung des sogenannten freien Arbeiters, der mit fremden Produktionsmitteln zu arbeiten hat, dem also sowohl diese Produktionsmittel wie das eigene Produkt als fremde, unabhängige Macht gegenüberstehen.

Diese grundlegende Struktur der kapitalistischen Gesellschaft erscheint nun potenziert und auf das Subjekt der Arbeit konzentriert, wenn wir den Prozeß der Arbeit selbst betrachten. Marx hebt hier vor allem hervor, „daß die Arbeit dem Arbeiter *äußerlich* ist, d. h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich". Aus dieser Sachlage in der kapitalistischen Gesellschaft entsteht nun die Verkehrung aller menschlichen Werte. „Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische. Essen, Trinken und Zeugen usw. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch." Damit wirkt sich nun die Entfremdung sowohl subjektiv wie objektiv im ganzen Umkreis des menschlichen Lebens aus. Objektiv erscheint das Produkt der Arbeit als fremder und den Menschen beherrschender Gegenstand, subjektiv ist der Prozeß der Arbeit eine Selbstentfremdung, die subjektiv der oben geschilderten Entfremdung der Sache entspricht[1].

Aus diesen Voraussetzungen, die Marx ausnahmslos einer gründlichen Beobachtung und Darstellung des ökonomischen Lebens entnimmt, zieht er nun die folgenden zusammenfassenden Folgerungen über die Beziehung des Individuums zur menschlichen Gattung in der kapitalistischen Gesellschaft: „Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1. die Natur entfremdet, 2. sich selbst, seine eigne tätige Funktion, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die *Gattung* . . . Erstens entfremdet sie das Gattungsleben und das individuelle Leben und zweitens macht sie das letztere in seiner Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und entfremdeten Form."[2]

Es ist klar, daß solche Feststellungen über die Entfremdung der Arbeit in allen ihren gesellschaftlichen und menschlichen Konsequenzen nur auf der Grundlage einer sozialistischen Kritik der kapitalistischen Gesellschaft entstehen konnten. Von hier aus wird die Tragweite jener Bemerkung von Marx verständlich, daß Hegel zwar auf der Höhe der klassischen Ökonomie

[1] Ebd., S. 85 f.
[2] Ebd., S. 87.

steht und die Arbeit als Selbsterzeugungsprozeß des Menschen richtig verstehe, aber keine Einsicht in die negativen Seiten der Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft habe, die Arbeit nur von ihren positiven Seiten aus betrachte. Die ganze philosophische Kritik von Marx an den Grundbegriffen der „Phänomenologie" basiert auf dieser Feststellung: indem Hegel diese Seiten der Arbeit nicht sieht, müssen bei ihm philosophisch falsche Trennungen und falsche Vereinigungen, idealistische Mystifikationen entstehen. Die Entdeckung der wirklichen Dialektik der Arbeit im Kapitalismus ist die Grundlage für eine materialistische Kritik jener Philosophie, die eine einseitige Auffassung dieser Arbeit zur Basis des philosophischen Verständnisses für die Entwicklung der menschlichen Gattung gemacht hat.

Wir haben bereits jene kritische Bemerkung von Marx angeführt, wonach die Hegelsche Philosophie eine Tendenz zum „unkritischen Idealismus" enthält. Dieser „unkritische Idealismus" äußert sich nun – und damit stehen wir schon inmitten der philosophischen Kritik der „Phänomenologie" – in der Auffassung der Philosophie selbst. Hegel spricht von der „Entäußerung" und ihrer Aufhebung durch die Philosophie. Er hat aber keine Ahnung davon, daß jene Philosophie, die die „Entäußerung" in seinem System aufheben soll, selber eine prägnante und charakteristische Erscheinungsform der „Entäußerung" ist: „Wie der philosophische Geist nichts ist, als der innerhalb seiner Selbstentfremdung denkend d. h. abstrakt sich erfassende entfremdete Geist der Welt. Die *Logik* – das *Geld* des Geistes, der spekulative, der *Gedankenwert* des Menschen und der Natur – ihr gegen alle wirkliche Bestimmtheit vollständig gleichgültig gewordenes und darum unwirkliches Wesen – das *entäußerte*, daher von der Natur und dem wirklichen Menschen abstrahierende *Denken; das abstrakte* Denken."[1]

Dies sieht Hegel nicht, und indem er dieses entfremdete Denken nicht als entfremdetes faßt, indem er gerade in diesem Denken den Motor zur Aufhebung der „Entäußerung" sieht, verfällt er in seinen unkritischen Idealismus, stellt er die wirklichen Zusammenhänge und Bestimmtheiten der Entfremdung im Leben philosophisch auf den Kopf. Der Hegelsche Idealismus identifiziert von diesen Grundlagen aus konsequent das Wesen des Menschen mit dem Selbstbewußtsein. „Alle Entfremdung des menschlichen Wesens ist also *nichts als Entfremdung des Selbstbewußtseins*. Die Entfremdung des Selbstbewußtseins gilt nicht als *Ausdruck*, im Wissen und Denken sich abspiegelnder Ausdruck der *wirklichen* Entfremdung des menschlichen Wesens. Die *wirkliche*, als real erscheinende Entfremdung vielmehr ist ihrem *innersten* verborgenen – und erst durch die Philosophie ans Licht gebrachten – Wesen nach nichts andres als die *Erscheinung* von

[1] Ebd., S. 154.

der Entfremdung des wirklichen menschlichen Wesens, des *Selbstbewußtseins*. Die Wissenschaft, welche dies begreift, heißt daher *Phänomenologie*. Alle Wiederaneignung des entfremdeten gegenständlichen Wesens erscheint daher als eine Einverleibung in das Selbstbewußtsein; der sich seines Wesens bemächtigende Mensch ist *nur* das der gegenständlichen Wesen sich bemächtigende Selbstbewußtsein, Rückkehr des Gegenstandes in das Selbst ist daher die Wiederaneignung des Gegenstandes."[1]

Wie diese falsche Identifizierung von Mensch und Selbstbewußtsein aus der falschen Auffassung der Entfremdung im gesellschaftlichen Leben notwendig herauswächst, zeigen prägnant die kritischen Bemerkungen von Marx. Auf der subjektiven Seite folgt die von Marx aufgezeigte und kritisierte falsche Identifikation von Mensch und Selbstbewußtsein, auf der objektiven Seite die Gleichsetzung von Entfremdung und Gegenständlichkeit überhaupt.

In seinen ökonomischen Betrachtungen zieht Marx an der Hand der Tatsachen des wirklichen Lebens scharf die Grenze zwischen Vergegenständlichung in der Arbeit an sich und Entfremdung von Subjekt und Objekt in der *kapitalistischen Form* der Arbeit. Auf dieser Grundlage kann er nun die falsche Gleichsetzung bei Hegel enthüllen. Er kritisiert deshalb die methodologische Grundlage der „Phänomenologie" folgendermaßen: „Nicht, daß das menschliche Wesen sich *unmenschlich*, im Gegensatz zu sich selbst sich *vergegenständlicht*, sondern daß es im *Unterschied* vom und im *Gegensatz* zum abstrakten Denken sich *vergegenständlicht*, gilt als das gesetzte und als das aufzuhebende Wesen der Entfremdung."[2]

Dieser falschen Fragestellung Hegels, die uns bereits ausführlich aus der „Phänomenologie" und ihrer ganzen Vorgeschichte bekannt ist, folgt nun die falsche Kulmination der Hegelschen Philosophie in der Aufhebung der Gegenständlichkeit. „Es gilt daher den *Gegenstand des Bewußtseins* zu überwinden. Die *Gegenständlichkeit* als solche gilt für ein *entfremdetes*, dem *menschlichen Wesen*, dem Selbstbewußtsein nicht entsprechendes Verhältnis des Menschen. Die *Wiederaneignung* des als fremd, unter der Bestimmung der Entfremdung erzeugten gegenständlichen Wesens des Menschen, hat also nicht nur die Bedeutung, die *Entfremdung*, sondern die *Gegenständlichkeit* aufzuheben, d. h. also der Mensch gilt als ein *nicht-gegenständliches*, *spiritualistisches* Wesen."[3]

Hier zeigt es sich ganz klar, wie die falsche idealistische Fragestellung und Lösung bei Hegel sich mit einer zwingenden Notwendigkeit aus seiner ebenfalls notwendig einseitigen und unvollständigen Auffassung der kapi-

[1] Ebd., S. 158.
[2] Ebd., S. 155.
[3] Ebd., S. 157.

talistischen Gesellschaft ergibt; wie diese höchste Form der idealistischen Dialektik nur dann und dort restlos aufgehoben werden kann, wo infolge der Perspektive der realen Aufhebung der kapitalistischen Entfremdung eine sozialistische Kritik der kapitalistischen Ökonomie möglich geworden ist.

Marx stellt nun der idealistischen Theorie der Aufhebung der Gegenständlichkeit die materialistische Theorie der Gegenständlichkeit gegenüber. Dabei gilt es schon jetzt festzustellen, worauf wir später kommen werden, daß diese Marxsche materialistische Theorie die kapitalistische Entfremdung und ihre Aufhebung ebenfalls erklärt und darum eine vollständigere und umfassendere Kritik des Idealismus von Hegel zu geben imstande ist als die Feuerbachsche, die an diesem gesellschaftlichen Problem achtlos vorbeigeht, darum einerseits die berechtigten Momente der Hegelschen Theorie nicht bemerkt und andererseits in der Auffassung von Mensch und Gesellschaft vom entgegengesetzten Standpunkt aus in ähnliche Fehler verfällt wie der Hegelsche Idealismus. Die Quintessenz dieser Marxschen materialistischen Theorie der Gegenständlichkeit ist folgende: „Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende *Mensch* seine wirklichen gegenständlichen *Wesenskräfte* durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände *setzt*, so ist nicht das *Setzen* Subjekt; es ist die Subjektivität *gegenständlicher* Wesenskräfte, deren Aktion daher auch eine *gegenständliche* sein muß. Das gegenständliche Wesen wirkt gegenständlich, und es würde nicht gegenständlich wirken, wenn nicht das Gegenständliche in seiner Wesensbestimmung läge. Es schafft, setzt *nur Gegenstände*, *weil* es durch Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus *Natur* ist. In dem Akt des Setzens fällt es also nicht aus seiner ‚reinen Tätigkeit' in ein *Schaffen* des *Gegenstandes*, sondern sein *gegenständliches* Produkt bestätigt nur seine *gegenständliche* Tätigkeit, seine Tätigkeit als eine Tätigkeit eines gegenständlichen natürlichen Wesens . . . Gegenständlich, natürlich, sinnlich *sein* und sowohl Gegenstand, Natur und Sinn außer sich haben oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein drittes sein ist identisch . . . Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*."[1]

Die materialistische Kritik von Marx am Idealismus Hegels gründet sich also auf die Darstellung der wirklichen Voraussetzungen des menschlichen Denkens und der menschlichen Praxis, die der angeblichen Voraussetzungslosigkeit des absoluten Idealismus gegenübergestellt werden. Dieser Kontrast enthüllt damit zugleich die wirklichen Voraussetzungen des absoluten Idealismus. Die materialistische Dialektik ist also auch in diesem Sinne die Wahrheit der Dialektik des objektiven Idealismus, weil sie sie nicht nur

[1] Ebd., S. 160f.

kritisch vernichtet, sondern zugleich den Ursprung ihrer Fehler mit Notwendigkeit ableitet und aus dieser Ableitung einen Weg zu ihrer wirklichen Aufhebung, d. h. auch zur Aufbewahrung der wesentlichen und richtigen Momente in ihr findet. Indem nun diese wirklichen Voraussetzungen der Philosophie, die wirklichen Tatsachen des Lebens (der Natur, der Ökonomie, der Geschichte) den mystifizierten Voraussetzungen des objektiven Idealismus gegenübergestellt werden, indem die richtige dialektische Widerspiegelung dieser Tatsachen zu den richtigen philosophischen Folgerungen führt, enthüllt sich der Charakter sowohl des „unkritischen Idealismus“ wie des „unkritischen Positivismus“ Hegels als notwendige Konsequenz seines gesellschaftlichen Seins. Aus dieser Darstellung kommt dann auch „von selbst“ heraus, wieso und warum Hegel imstande war, innerhalb solcher idealistischer Mystifikationen doch wirkliche und wesentliche Bestimmungen nicht nur über Ökonomie und Geschichte, sondern auch über die dialektischen Zusammenhänge der objektiven Wirklichkeit überhaupt zu geben, wieso die Hegelsche Dialektik zur unmittelbaren Vorläuferin der materialistischen Dialektik werden konnte. Der entscheidende Punkt, den wir bereits wiederholt hervorgehoben haben, ist dabei, daß Hegel die Arbeit als den Selbsterzeugungsprozeß des Menschen, der menschlichen Gattung auffaßt.

Gerade auf der Grundlage dieser Anerkennung setzt die schärfste Kritik Marx' darüber ein, wo bei Hegel diese richtigen Einsichten in einer mystifizierten Form und dadurch entstellt erscheinen. Wir haben kurz vorher die Ausführungen Marx' darüber zitiert, daß bei Hegel die Geschichte in eine bloß scheinbare verwandelt wird. Dort handelte es sich um die Feststellung der Tatsache, daß die Aufhebung der Gegenständlichkeit im absoluten Wissen zu der Konsequenz führt, daß der Hegelsche Träger der Geschichte, der absolute Geist, nicht wirklich, wie Hegel sich einbildet, sondern nur scheinbar die Geschichte macht. Von der Kritik der Hegelschen Gegenständlichkeitstheorie ausgehend, kritisiert nun Marx die Mystifizierung an dieser ganzen Theorie von einem „Träger“ der Geschichte, die Grundlage der idealischen Mystifizierung der Geschichte bei Hegel. „Dieser Prozeß muß einen Träger haben, ein Subjekt; aber das Subjekt wird erst als Resultat; dies Resultat, das sich als absolutes Selbstbewußtsein wissende Subjekt ist daher der *Gott*, *absoluter Geist*, *die sich wissende und betätigende Idee.* Der wirkliche Mensch und die wirkliche Natur werden bloß zu Prädikaten, zu Symbolen dieses verborgenen unwirklichen Menschen und dieser unwirklichen Natur. Subjekt und Prädikat haben daher das Verhältnis einer absoluten Verkehrung zu einander, *mystisches Subjekt-Objekt* oder über das *Objekt übergreifende Subjektivität*, das *absolute Subjekt* als ein *Prozeß*, als sich *entäußerndes* und aus der Entäußerung in sich zurückkehrendes, aber sie

zugleich in sich zurücknehmendes *Subjekt* und das Subjekt als dieser Prozeß; das reine, *rastlose* Kreisen in sich."[1]

Die wirkliche Geschichte spielt sich also bei Hegel so ab, daß sie einen abstrahierten, mystifizierten, fingierten „Träger" hat, der selbstverständlich die Geschichte nur abstrakt, mystifiziert, fingiert „machen" kann. Der wirkliche Prozeß, die wirklichen Bestimmungen des Prozesses können sich also nur durch eine Hintertür in die Konstruktion selbst – man könnte sagen – hineinschleichen. Daß sie in der Darstellung der konkreten Etappen, der konkreten Übergänge des Prozesses vorherrschend werden, macht die uns bereits bekannte und von uns von verschiedenen Aspekten aus analysierte grundlegende Widersprüchlichkeit der Hegelschen Dialektik aus.

Mehr als ein Jahrzehnt später kommt Marx auf dieselbe Frage bei Hegel zurück, diesmal jedoch nicht mehr in der Form einer unmittelbaren Kritik der „Phänomenologie des Geistes", sondern in der einer zusammenfassenden Beurteilung der philosophischen Grundlagen des ganzen Hegelschen Idealismus. In der großen Einleitung zur „Kritik der politischen Ökonomie" analysiert Marx die einander ergänzenden und miteinander verknüpften verschiedenen Wege der gedanklichen Widerspiegelung, der gedanklichen Bewältigung der objektiven Wirklichkeit und stellt dabei dem wirklichen, materialistischen Weg zu dieser Erkenntnis die Hegelschen Illusionen über diesen Weg gegenüber. „Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist. Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein Konkretes geistig zu reproduzieren. Keineswegs aber ist es der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst."[2]

Hier haben wir die Marxsche Kritik des Hegelschen Idealismus in ihrer reifsten zusammenfassenden Form vor uns.

Diese umfassende Kritik der Hegelschen Konzeption der „Entäußerung" macht es nun Marx möglich, auch den anderen grundlegenden Begriff der Hegelschen Dialektik, den der Aufhebung, materialistisch zu kritisieren. Hier ist es wiederum wichtig, darauf hinzuweisen, daß Marx, wo er die idealistische Dialektik kritisiert, sie kritisch überwindet und ihre wertvollen Elemente in die materialistische Dialektik aufnimmt, er sich *ausschließlich*

[1] Ebd., S. 167f.

[2] Zur Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O., Einleitung, S. 257.

mit ihrer spezifisch Hegelschen Form befaßt. So wird zum Beispiel in dem Fall, den wir jetzt behandeln, weder die Schellingsche Version der Aufhebung, nämlich die Vernichtung der aufgehobenen Bestimmungen, ihr Auslöschen durch die Aufhebung in das Absolute, noch die Kantsche Form der agnostizistischen Antinomik überhaupt nur erwähnt. Marx sieht in der Hegelschen Dialektik eine vollständige und definitive Überwindung der vorhergehenden Formen der Dialektik. Er kritisiert also ausschließlich die Hegelsche höchste Form der dialektischen Aufhebung, in der aufgehobene Bestimmungen nicht nur vernichtet, sondern zugleich aufbewahrt und auf eine höhere Stufe gehoben werden, einer Aufhebung, die das Anderssein im Absoluten nicht zunichte werden läßt, sondern sein Dasein, seine relative Berechtigung respektiert. Die „Entäußerung" hat bei Hegel, im Gegensatz zu Schelling, eine positive, Gegenständlichkeit schaffende Bedeutung, und von dieser geht nun die Marxsche Kritik aus, indem sie die Diskussionen Hegels mit seinen Vorgängern als vollständig zu Hegels Gunsten entschieden betrachtet. Marx untersucht nun die idealistischen Schwächen dieser Hegelschen Form der Aufhebung und kommt dabei zu folgendem Resultat:

„Andrerseits, sagt Hegel, liegt hierin zugleich dies andre Moment, daß es (das Subjekt, G. L.) diese Entäußerung und Gegenständlichkeit eben so sehr aufgehoben und in sich zurückgenommen hat, also in seinem *Anderssein als solchem bei sich ist.* — Wir haben in dieser Auseinandersetzung alle Illusionen der Spekulation zusammen. — *Einmal:* Das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein ist in *seinem Anderssein als solchem bei sich* . . . Darin liegt einmal, daß das Bewußtsein — das Wissen als Wissen — das Denken als Denken — unmittelbar das *andere* seiner Selbst zu sein, Sinnlichkeit, Wirklichkeit, Leben zu sein vorgibt . . . Diese Seite ist hierin enthalten, insofern das Bewußtsein als nur Bewußtsein nicht an der entfremdeten Gegenständlichkeit, sondern an der *Gegenständlichkeit als solcher* seinen Anstoß hat. — *Zweitens* liegt hierin, daß der selbstbewußte Mensch, insofern er die geistige Welt — oder das geistige allgemeine Dasein seiner Welt — als Selbstentäußerung erkannt und aufgehoben hat, er dieselbe dennoch wieder in dieser entäußerten Gestalt bestätigt und als sein wahres Dasein ausgibt, sie wiederherstellt, in *seinem Anderssein als solchem bei sich* zu sein vorgibt, also nach Aufhebung z. B. der Religion, nach Erkennung der Religion als eines Produkts der Selbstentäußerung, dennoch in der *Religion als Religion* sich bestätigt findet. Hier ist die Wurzel des *falschen* Positivismus Hegels oder seines nur *scheinbaren* Kritizismus; was Feuerbach als Setzen, Negieren, und Wiederherstellen der Religion oder Theologie bezeichnet — was aber allgemeiner zu fassen ist. Also die Vernunft ist bei sich in der Unvernunft als Unvernunft. Der Mensch, der in Recht, Politik etc. ein entäußertes Leben zu führen erkannt hat, führt in diesem entäußerten Leben als solchem sein

wahres menschliches Leben. Die Selbstbejahung, Selbstbetätigung im *Widerspruch* mit sich selbst, sowohl mit dem Wissen als mit dem Wesen des Gegenstandes, ist also das wahre *Wissen* und *Leben*. – Von einer Akkommodation Hegels gegen Religion, Staat etc. kann also keine Rede mehr sein, da diese Lüge die Lüge seines Progresses ist.“[1]

Wir haben hier die tiefste Kritik der Schranken Hegels gerade bei seinen positivsten und bedeutendsten Seiten vor uns. Hier enthüllt Marx die letzten philosophischen Konsequenzen der Stellung Hegels zur kapitalistischen Gesellschaft, insofern diese sich in den abstrakten Problemen des methodologischen Aufbaus der dialektischen Struktur seiner Philosophie widerspiegeln. Wir haben verschiedentlich diese Widersprüche bei Hegel selbst aufgedeckt und ihre Wurzeln im gesellschaftlichen Sein seiner Zeit, sowie in seiner Stellung zu diesem Sein nachgewiesen. Jetzt sehen wir, zu welchen rein philosophischen Konsequenzen diese Widersprüche des Seins geführt haben und führen mußten. Jetzt sehen wir zugleich, daß jede Kritik der Zweideutigkeiten Hegels in den Fragen der Religion, des Staates usw., die von dem Dualismus des esoterischen und exoterischen Hegels ausgegangen ist, die zentrale Problematik der Hegelschen Philosophie nicht treffen und überwinden konnte. Daran ändert es gar nichts, daß bei Hegel selbst, wie wir gesehen haben, subjektiv solche Momente einer Trennung der esoterischen und exoterischen Aussagen vorhanden waren; denn die Widersprüchlichkeit, die Problematik seiner Philosophie reicht bis in die Mitte auch seiner esoterischen Anschauungen hinein. Es ist und bleibt selbstverständlich eine Frage für die Geschichte der Philosophie, wo, wann und wie in einzelnen konkreten Problemen bei Hegel Elemente einer Akkommodation an die Gesellschaft seiner Zeit zu finden sind. Aber die geschichtliche Darstellung muß sich stets darüber im klaren sein, daß, wie immer diese Fragen in einzelnen konkreten Fällen beantwortet werden, damit die zentrale Frage der Problematik der Hegelschen Dialektik nicht gelöst werden kann[2].

Die Tiefe der Marxschen Kritik zeigt sich darin, daß sie aus den Problemen des wirklichen Lebens zu den abstraktesten Fragen der Hegelschen Dialektik hinaufsteigt, sie philosophisch endgültig im Sinne des dialektischen Materialismus löst, von hier aus jedoch sofort einen unmittelbaren Anschluß an die aktuellen Fragen des Lebens findet. Hier haben wir es mit

[1] Die heilige Familie, a. a. O., S. 88–89. Statt der Gedankenstriche weist das Original jedesmal Absätze auf.

[2] Daß Marx von seiner Dissertation an die junghegelianische Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer Linie Hegels und die Erklärung der letzteren aus einer bloßen Akkommodation als oberflächlich verworfen hat, habe ich in meinem Aufsatz Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 2/II/1954, des Näheren nachgewiesen.

dem zentralen Widerspruch der ganzen Hegelschen Philosophie zu tun, mit dem Widerspruch, den Engels später als den zwischen System und Methode bezeichnet hat[1].

Dieser Widerspruch beinhaltet jedoch die Widersprüchlichkeit der Hegelschen Philosophie in bezug auf die Frage des menschlichen Progresses und insbesondere in bezug auf die Frage der Stellung der kapitalistischen Gesellschaft im allgemeinen und ihrer besonderen deutschen Form im Prozeß der Geschichte. Die Frage der Aufhebung ist in der Hegelschen Philosophie zwar einerseits eine letzte und abstrakteste Form der Dialektik selbst, sie ist jedoch andererseits für die Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie Hegels von höchster Bedeutung. Die Widersprüchlichkeit von progressiven und reaktionären Tendenzen bei Hegel konzentriert sich daher in jener Widersprüchlichkeit des dialektischen Prozesses der Aufhebung, deren Kritik wir von Marx soeben vernommen haben.

Die sozialistische Kritik der „Entäußerung" hat in der kapitalistischen Form der Arbeit die wirkliche und wirklich aufzuhebende Daseinsweise der Entfremdung entdeckt. Die philosophische Verallgemeinerung dieser Kritik zeigt, daß die Hegelsche Konzeption der „Entäußerung", wonach nämlich das Bewußtsein in seinem Anderssein als solchem bei sich ist, eo ipso ein wichtiges reaktionäres Moment, eine Verteidigung des Bestehenden, auch wenn es historisch überwunden ist, beinhaltet. Daß Hegel in bezug auf die Geschichte der Vergangenheit auch eine entgegengesetzte Tendenz hat und sie immer wieder durchführt, bestätigt nur die Richtigkeit der Kritik von Marx und Engels an ihm: die Richtigkeit des unauflösbaren Widerspruches zwischen System und Methode bei Hegel.

Dieser Widerspruch und die in ihm enthaltenen Tendenzen spielen nun in den großen ideologischen Debatten der vierziger Jahre, die die ideologische Vorbereitung zur demokratischen Revolution gebildet haben, eine ausschlaggebende Rolle. Wir haben es hier mit zwei verschiedenen Formen der Auffassungen zu tun, die jedoch beide zu einer politischen Passivität, zu einem Nichtverstehen der konkreten Probleme der demokratischen Revolution und darüber hinaus — theoretisch — der Revolution überhaupt führen. Die allgemeine Bedeutung dieser Probleme geht weit über die Debatten der vierziger Jahre hinaus, denn die falschen Stellungnahmen entwachsen ja aus dem gesellschaftlichen Leben des Kapitalismus, und nur ihre gedankliche Form ist in den vierziger Jahren von den Debatten um die Hegelsche Form der Aufhebung in der Dialektik bestimmt. Die eine Form dieser falschen Anschauungen ist die direkte Fortsetzung des Hegelschen Idealismus, ihre weitere Versubjektivierung, die Steigerung ihrer idealistischen Fehler bei den Junghegelianern. Die andere Form entsteht

[1] Engels: Feuerbach, a. a. O., S. 10ff.

aus der erkenntnistheoretisch richtigen, aber abstrakten und einseitigen Kritik der Hegelschen Aufhebung durch Feuerbach selbst.

Betrachten wir zuerst die erste Richtung. Da nach Hegel die „Entäußerung“ letzten Endes eine „Entäußerung“ des Bewußtseins ist, soll sie *im* Bewußtsein, *ausschließlich* durch das Bewußtsein aufgehoben werden. Bei Hegel selbst bleibt die Identität zwischen dem absoluten Wissen und dem Philosophen, der dieses Wissen hat, in einem Helldunkel. Auf Grund seines Objektivismus sträubt sich Hegel dagegen, aus dieser Identität eine einfache Personalunion zu machen. Aber diese Tendenz ist immanent in der Hegelschen Position enthalten. Wieder ist es Heinrich Heine, der in einer ironischen und selbstironischen Form alle Konsequenzen zieht. „Ich war nie abstrakter Denker, und ich nahm die Synthese der Hegelschen Doktrin ungeprüft an, da ihre Folgerungen meiner Eitelkeit schmeichelten. Ich war jung und stolz und es tat meinem Hochmut wohl, als ich von Hegel erfuhr, daß nicht, wie meine Großmutter meinte, der liebe Gott, der im Himmel residiert, sondern ich selbst hier auf Erden der liebe Gott sei.“[1]

Was bei Heine hier ironisch ausgesprochen wurde, ist in der Bruno Bauerschen „Philosophie des Selbstbewußtseins“ zu einer philosophischen und politischen Doktrin geworden, die sowohl auf die linksgerichtete Intelligenz Deutschlands, wie — auf dem Umwege des „wahren Sozialismus“ — auf die entstehende proletarische Partei einen gefährlichen und schädlichen Einfluß ausgeübt hat.

Betrachten wir die scharfe Kritik von Marx an dieser Bauerschen Auffassung in der „Heiligen Familie“, so sehen wir, daß sie direkt aus der oben angeführten philosophischen Kritik der Hegelschen Aufhebung herauswächst, wobei wir noch zu bemerken haben, daß der Bauersche intellektuelle Hochmut, die souveräne Verachtung der Tätigkeit der Massen in der Geschichte auch eine Tendenz ist, die aus der Hegelschen Philosophie und Geschichtsauffassung herausgewachsen ist, jedoch deren bedeutende und fortschrittliche, realistische Tendenzen vernachlässigt und ihren Idealismus subjektivistisch auf die Spitze getrieben hat. Marx sagt über diese Auffassung Bauers folgendes:

„Die Feinde des Fortschrittes *außer* der Masse sind eben die verselbständigten mit *eignem* Leben begabten *Produkte*, der *Selbsterniedrigung*, der *Selbstverwerfung*, der *Selbstentäußerung* der *Masse*. Die Masse richtet sich daher gegen ihren *eignen* Mangel, indem sie sich gegen die selbständig existierenden *Produkte* ihrer *Selbsterniedrigung* richtet, wie der Mensch, indem er sich gegen das Dasein Gottes kehrt, sich gegen seine *eigne Religiosität* kehrt. Weil aber jene *praktischen* Selbstentäußerungen der Masse in der wirklichen Welt auf eine äußerliche Weise existieren, so muß sie dieselben zugleich

[1] Heine: Werke, a. a. O., Bd. VI, S. 48.

auf eine *äußerliche* Weise bekämpfen. Sie darf diese Produkte ihrer Selbstentäußerung keineswegs nur für *ideale* Phantasmagorien, für bloße *Entäußerungen des Selbstbewußtseins* halten und die *materielle* Entfremdung durch eine rein *innerliche spiritualistische* Aktion vernichten wollen. Schon die Zeitschrift Loustalots vom Jahre 1789 führt das Motto:

Les grands ne nous paraissent grands
Que parce que nous sommes à genoux
— — — Levons nous![1] — —

Aber um sich zu heben, genügt es nicht, sich in *Gedanken* zu heben, und über dem *wirklichen, sinnlichen* Kopf das *wirkliche sinnliche* Joch, das nicht mit Ideen wegzuspintisieren ist, schweben zu lassen. Die *absolute Kritik* (Bruno Bauers, G. L.) jedoch hat von der Hegelschen *Phänomenologie* wenigstens *die Kunst* erlernt, *reale, objektive, außer* mir existierende Ketten in bloß *ideelle*, bloß *subjektive*, bloß *in mir* existierende Ketten und daher alle *äußerlichen*, sinnlichen Kämpfe in reine Gedankenkämpfe zu verwandeln."[2]

Daß diese Bauersche Ideologie unmittelbar aus der Hegelschen Auffassung der „Entäußerung" und ihrer Aufhebung herauswächst, bedarf keines Kommentars. Auch ihre politische Gefährlichkeit nicht. Ebensowenig die Tatsache, daß eine solche Ideologie der Passivität des intellektualistischen Hochmuts in der kapitalistischen Gesellschaft weiterlebt und auch heute wirksam ist, wenn sie heute auch nicht mehr in der Hegelschen Philosophie eine theoretische Stütze zu finden meint. Daß aber die Hegelsche Philosophie wichtige Handhaben zu einer solchen Auffassung enthält, zeigt nicht nur die Geschichte der vierziger Jahre, sondern — in besonders extremen und grotesken Formen — der Neuhegelianismus der imperialistischen Zeit.

Wenden wir uns nun der zweiten Form, d. h. der Feuerbachschen Kritik der Hegelschen Dialektik in dieser Frage zu und untersuchen wir kurz die Beziehung von Marx zu ihr. Marx bewertet als positiv und bahnbrechend an der Kritik Feuerbachs, daß dieser die Hegelsche Form der Aufhebung als eine Wiederherstellung des Aufgehobenen dargestellt hat. Wir haben in anderen Zusammenhängen die hier entscheidende Stelle der Feuerbachschen Hegelkritik bereits angeführt (S. 597 f.). Marx betrachtet als die große Tat Feuerbachs den Beweis, daß die Philosophie Hegels eine wiederhergestellte Religion ist; weiter das Durchdringen Feuerbachs zu dem wahren Materialismus und endlich seine Kritik der Aufhebung, der Negation der Negation. Wir beschränken uns hier auf den letzten Punkt. Feuerbach hat

[1] Das französische Zitat heißt auf deutsch: Die Großen erscheinen uns nur groß, weil wir auf den Knien liegen. Erheben wir uns!

[2] Die heilige Familie, a. a. O., S. 636.

recht, „indem er der Negation der Negation, die das absolut Positive zu sein behauptet, das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive entgegenstellt". Dieses Positive ist eben die Priorität des Seins vor dem Bewußtsein. Die Hegelsche Dialektik stellt nun nach Feuerbach in dem Prozeß der Aufhebung die Zusammenhänge zwischen Sein und Bewußtsein auf den Kopf. Und Feuerbach weist nach, wie aus dieser idealistischen Verkehrung bei Hegel die gedankliche Wiederherstellung der Religion durch die Philosophie folgt. Marx resümiert nun die Anschauung Feuerbachs: „Feuerbach faßt also die Negation der Negation *nur* als Widerspruch der Philosophie mit sich selbst auf, als die Philosophie, welche die Theologie (Transzendenz etc.) bejaht, nachdem sie dieselbe verneint hat, also im Gegensatz zu sich selbst bejaht."[1]

Diese materialistische Seite der Feuerbachschen Kritik akzeptiert Marx, er kritisiert aber sofort ihre Einseitigkeit. Diese besteht einerseits darin, daß Feuerbach die „Entäußerung" als rein philosophisches Problem behandelt und darum ebenfalls in der Abstraktion steckenbleibt (vgl. die spätere Kritik von Marx und Engels an der Abstraktheit des Feuerbachschen „Menschen"), andererseits darin, daß Feuerbachs materialistische Stellung zur Wirklichkeit nicht eine dialektische ist, daß er deshalb alles, was bei Hegel, wenn auch in verzerrter Form, dialektisch richtig gewesen ist, verkennt und die Hegelsche Dialektik in Bausch und Bogen — sowohl das Richtige wie das Falsche an ihr — verwirft. Feuerbach sieht also, wie Marx dies in der zitierten Stelle hervorhebt, in der Negation der Negation nur die philosophisch schwache Position des Idealisten Hegel. Und er stellt „darum ihr direkt und unvermittelt die sinnlich gewisse, auf sich selbst gegründete Position entgegen".

Diese Beschränkung auf reine Erkenntnistheorie hat die Abstraktheit der Feuerbachschen Fragestellung zur Folge; die Direktheit, die bewußte Ausschaltung aller Vermittlungen eliminiert mit dem Hegelschen Idealismus auch die Dialektik. Und dadurch geht Feuerbach an den wesentlichen und wichtigsten Bestimmungen, die in der Hegelschen Philosophie enthalten sind, achtlos vorbei. Marx führt ergänzend aus: „Aber indem Hegel die Negation der Negation, der positiven Beziehung nach, die in ihr liegt, als das wahrhaft und einzig Positive, der negativen Beziehung nach, die in ihr liegt, als den einzig wahren Akt und Selbstbetätigungsakt alles Seins aufgefaßt hat, hat er nur den *abstrakten*, *logischen*, *spekulativen* Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden, die noch nicht *wirkliche* Geschichte des Menschen als eines vorausgesetzten Subjekts, sondern erst *Erzeugungsakt*, *Entstehungsgeschichte* des Menschen ist."[2]

[1] Die heilige Familie, a. a. O., S. 75—76.
[2] Ebd., S. 76.

Die sozialistische Kritik am Kapitalismus erkennt also in der Hegelschen „Phänomenologie" einige wesentliche und richtige Bestimmungen jenes Prozesses, die Marx später die „Vorgeschichte" der Menschheitsentwicklung nennen wird, während Feuerbach, der von einer anderen Seite wie Hegel, aber ebenso innerhalb des bürgerlichen Horizontes bleibt, nur zu einem starren Entweder-Oder der Hegelschen Dialektik gegenüber fähig ist. Marx führt in seiner Darstellung der „Phänomenologie" einige der wesentlichen Momente an, in denen Hegel bestimmte Züge dieser Vorgeschichte der Menschheit gedanklich richtig erfaßt. Und er weist eben damit darauf hin, daß der Gedanke der Entfremdung und ihrer Aufhebung bei Hegel zwar idealistisch verzerrt und ins Reaktionäre verkehrt wird, aber nicht ein von vornherein hundertprozentig falscher Gedanke, wie Feuerbach meint, sondern eine richtige, aber kapitalistisch befangene und einseitige Spiegelung der Wirklichkeit ist, deren richtige Tendenzen für die gedankliche Entwicklung der Zukunft aufzubewahren sind. „Die Phänomenologie ist daher die verborgne, sich selbst noch unklare und mystizierende Kritik; aber insofern sie die *Entfremdung* des Menschen — wenn auch der Mensch nur in der Gestalt des Geistes erscheint — festhält, liegen in ihr *alle* Elemente der Kritik verborgen und oft schon in einer weit den Hegelschen Standpunkt überragenden Weise *vorbereitet* und *ausgearbeitet*. Das ‚unglückliche Bewußtsein', das ‚ehrliche Bewußtsein', der Kampf des ‚edelmütigen und niederträchtigen Bewußtseins' etc. etc., diese einzelnen Abschnitte enthalten die *kritischen* Elemente — aber noch in einer entfremdeten Form — ganzer Sphären, wie der Religion, des Staats, des bürgerlichen Lebens etc."[1]

Die wirklich umfassende Kritik der Hegelschen Dialektik erwächst also bei Marx zugleich zu einer Kritik der Feuerbachschen Einseitigkeit und Beschränktheit in der Beurteilung Hegels und damit zu einer Kritik des metaphysischen Materialismus Feuerbachs, zu einer Kritik seiner Verwerfung der Dialektik. Diese Kritik von Marx näher zu behandeln, liegt außerhalb des Rahmens unserer Arbeit. Für uns ist nur wichtig, daß die Feuerbachsche Form der Kritik des Hegelschen Idealismus in den geistigen Kämpfen der vierziger Jahre ebenfalls zu sehr gefährlichen politischen Konsequenzen geführt hat. Die Feuerbachsche Kritik der Negation der Negation geht nämlich richtig auf das unmittelbar Sinnliche des materiellen Lebens zurück, aber Feuerbach ist außerstande, die dialektische Bewegung in diesem materiellen Leben selbst zu begreifen. Er versteht nicht, wie Marx in den Feuerbach-Thesen ausführt, das praktische Moment in der Sinnlichkeit zu erfassen. „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirk-

[1] Die heilige Familie, a. a. O., S. 80.

lichkeit, Sinnlichkeit, nur in der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis;* nicht subjektiv. Daher die *tätige Seite* abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus — der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt — entwickelt. Feuerbach will sinnliche — von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im „Wesen des Christentums" nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der ‚revolutionären', der ‚praktisch-kritischen' Tätigkeit."[1]

Man sieht hier sehr genau, daß die ökonomische Vorbereitung der philosophischen Kritik Hegels, die genaue Trennung der Gegenständlichkeit von der Entfremdung in der menschlichen Praxis nicht nur die Kritik am Hegelschen Idealismus, sondern auch am mechanischen Materialismus Feuerbachs vorbereitet.

Hier kommt es darauf an, kurz auf die Folgen dieser Stellungnahme in den ideologischen und politischen Kämpfen der vierziger Jahre hinzuweisen. Engels hat in seinen Bemerkungen über Feuerbach das wesentliche Moment seiner Stellung zur Wirklichkeit klar erfaßt und scharf kritisiert. Er führt aus Feuerbach folgende Sätze an: „Das Sein ist kein allgemeiner, von den Dingen abtrennbarer Begriff . . . Das Sein ist die Position des Wesens. *Was mein Wesen, ist mein Sein* . . . Schon die Sprache identifiziert Sein und Wesen. Nur im menschlichen Leben sondert sich *aber auch nur in abnormen, unglücklichen Fällen* Sein vom Wesen — ereignet es sich, daß man nicht da, wo man sein Sein, auch sein Wesen hat, aber eben wegen dieser Scheidung auch nicht wahrhaft, nicht mit der Seele da ist, wo man wirklich mit dem Leibe ist. Nur wo Dein Herz ist, da *bist Du!* Aber alle Dinge sind — *naturwidrige Fälle ausgenommen* — gerne da, wo, und gerne das, was sie sind."

Engels fügt nun diesem Zitat die folgende scharfe politisch-soziale Charakteristik hinzu, indem er die notwendigen Folgen dieser philosophischen Position in der Politik aufzeigt, Folgen, die der subjektiv ehrlich überzeugte revolutionäre Demokrat Feuerbach sicher nicht gewollt hat, die aber nichtsdestoweniger notwendig aus seiner Art der Liquidation der Hegelschen Dialektik, aus seinem Wegwerfen aller vermittelnden Bestimmungen und Beziehungen, seiner Rückkehr zur Unmittelbarkeit folgen und den Tatbestand widerspiegeln, daß er zu dem ökonomisch-sozialen Leben des Kapitalismus in einer blinden und befangenen Haltung steht. Diese Blindheit kann aber, wie die Bemerkungen von Engels zeigen, objektiv einen apologetischen, einen reaktionären Charakter erhalten. Engels

[1] Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 593.

sagt: „Eine schöne Lobrede auf das Bestehende. Naturwidrige Fälle, wenige, abnorme Fälle ausgenommen, bist du gerne mit dem siebenten Jahre Türschließer in einer Kohlengrube, vierzehn Stunden allein im Dunkeln, und weil dein Sein, so ist es auch dein Wesen ... Es ist dein ‚Wesen', unter einem Arbeitszweig subsumiert zu sein."[1]

Diese Kritik von Engels zeigt genau, warum jene radikalen, mitunter sozialisch orientierten Intellektuellen, die in den vierziger Jahren bei Feuerbach eine philosophische Grundlage für ihren politischen Radikalismus gesucht haben, hier ebensowenig eine Richtschnur finden konnten wie jene, die eine solche aus der Hegelschen Dialektik entnehmen wollten. Eine genaue Analyse der Feuerbachschen Position würde zeigen, daß solche Formen der bewußten oder unbewußten Verteidigung des Bestehenden auf der Grundlage der unmittelbaren philosophischen Einheit von Sein und Wesen — mutatis mutandis — auch lange nach Feuerbach und unabhängig von ihm in der Verteidigung reaktionärer Zustände wirksam gewesen und heute noch wirksam sind.

Wir mußten auf diese politischen Folgen der weltanschaulichen Kämpfe der vierziger Jahre kurz hinweisen, damit es jedem klar werde, wie die Marxsche kritische Überwindung der idealistischen Dialektik Hegels aus der sozialistischen Kritik der kapitalistischen Gesellschaft herauswächst und in die ideologische Vorbereitung der achtundvierziger Revolution — und über sie hinaus aller kommenden demokratischen und proletarischen Revolutionen — hinüberwächst. Diese innere Bewegung der Marxschen Kritik zeigt ganz klar, wie wenig diese philosophischen Probleme auch bei Hegel selbst „rein" philosophisch aufgefaßt und kritisiert werden können. Die Schwäche Feuerbachs in dieser Frage besteht nicht zuletzt darin, daß er an die Hegelsche Dialektik rein philosophisch, rein erkenntnistheoretisch herantritt, daß für ihn der dialektische Zusammenhang des sozialen Lebens, der ökonomischen und sozialen Praxis der Menschen mit den letzten und entscheidenden Problemen der Philosophie nicht existiert. Daß Hegel diese Zusammenhänge erkannt, daß er, wenn auch vielfach vergeblich, darum gerungen hat, diese Zusammenhänge zur Basis seiner Dialektik zu machen, hat die Überlegenheit (in bestimmter Hinsicht, auf bestimmten Gebieten) seiner Philosophie — trotz Idealismus — über die Feuerbachs zur Folge. Darum ist seine Form der Dialektik ein für die Weltgeschichte der Philosophie entscheidendes Stadium: die höchste Form der idealistischen Dialektik, und damit der bürgerlichen Philosophie überhaupt, das Vermittlungsglied, an das die Entstehung des dialektischen Materialismus *unmittelbar* anknüpfen konnte.

[1] Ebd., S. 600. Die Feuerbachstelle befindet sich in: Philosophie der Zukunft, § 27, a. a. O., Bd. II, S. 311.

Lenin hat die von uns ausführlich analysierten Manuskripte von Marx, die die entscheidenden Zusammenhänge zwischen Ökonomie und Dialektik in der Kritik und Beurteilung Hegels enthalten, nicht kennen können. Er hat aber trotzdem diese Zusammenhänge mit vollständiger Klarheit gesehen. Wir haben hier bereits seinen Ausspruch, daß Marx *unmittelbar* an Hegel anknüpft, angeführt (S. 406). Damit betont Lenin einen Gesichtspunkt, der in der Periode der II. Internationale vollständig vernachlässigt wurde, obwohl Marx und Engels keine Gelegenheit versäumt haben, in Vorreden, Bemerkungen, Briefen usw. auf die Bedeutung Hegels hinzuweisen und sein Studium für das Verständnis der materialistischen Dialektik als unerläßlich hervorzuheben. Diese Hinweise sind aber in der Periode der II. Internationale selbst an den bedeutendsten und ehrlichsten Theoretikern dieser Zeit spurlos vorbeigegangen. Sogar Plechanow, der sich im Gegensatz zu Mehring und Lafargue sehr eingehend mit der Hegelschen Philosophie beschäftigte, hat von diesen ihren Zusammenhängen, von dem tiefen methodologischen Zusammenhang zwischen Ökonomie und Dialektik, keine Ahnung.

Diesen Zusammenhang hat nach Marx erst Lenin wiederhergestellt. Es wäre sehr oberflächlich, die kritischen Bemerkungen Lenins über die Hegelsche „Logik" rein auf die Erkenntnistheorie in engerem Sinne zu beschränken. Auch wenn Lenin über erkenntnistheoretische Probleme spricht, so behandelt er sie — wie wir dies bei der Frage der Teleologie gesehen haben — von diesem großen umfassenden Standpunkt, vom wirklichen Standpunkt des echten Marxismus aus. Lenin kommt daher in seinen kritischen Bemerkungen zu Hegel wiederholt auf diese entscheidende Frage zu sprechen.

Wir wollen diesen Tatbestand nur mit einigen wesentlichen Aussprüchen Lenins belegen. „Man kann das ‚Kapital' von Marx und besonders das erste Kapitel nicht vollkommen begreifen, wenn man nicht die *ganze* Logik Hegels durchstudiert und begriffen hat. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert keiner von den Marxisten Marx begriffen!!"[1]

Und an einer andern Stelle: „Wenn Marx auch keine ‚*Logik*' (mit großem Anfangsbuchstaben) hinterlassen hat, so hat er doch die *Logik* des ‚Kapital' hinterlassen, und dies sollte für die vorliegende Frage (es handelt sich um die Dialektik Hegels, G. L.) im höchsten Maße ausgenützt werden. Im ‚Kapital' werden auf eine Disziplin Logik, Dialektik und Erkenntnistheorie des Materialismus (man braucht nicht drei Worte: das ist ein und dasselbe) angewendet, der alles, was bei Hegel wertvoll ist, sich angeeignet und dieses Wertvolle weiterentwickelt hat."[2]

[1] Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, a. a. O., S. 99.
[2] Ebd., S. 249.

Diese Bemerkungen stehen charakteristischerweise mitten unter den Untersuchungen über den Plan der Dialektik bei Hegel, und es schließen sich an sie, wiederum charakteristisch, Bemerkungen über die dialektische Anwendung der ökonomischen Kategorien im „Kapital" von Marx an. Damit zeigt Lenin, ebenso wie seinerzeit Marx, den Weg, wie philosophische Probleme im dialektischen Materialismus gestellt und gelöst werden müssen. Die von Stalin initiierte „Leninsche Periode" der philosophischen Entwicklung müßte auf jedem Gebiet der Philosophie diese Wege des dialektischen Materialismus gehen und durch eine solche philosophische Praxis das Erbe der Periode der II. Internationale endgültig liquidieren.

Diese Eigenart der „Leninschen Periode" der Philosophie muß sich selbstverständlich auch auf ihre Geschichte beziehen. Die hier vorliegende Arbeit war der Erforschung solcher Zusammenhänge gewidmet. Sie will historisch-konkret zeigen, welchen Anteil die realen Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft an der höchsten Form der bürgerlichen Philosophie, an der idealistischen Dialektik Hegels gehabt haben. Dieser Zusammenhang sollte aber in seiner ganzen gesellschaftlichen und philosophischen Verwickeltheit gezeigt werden, wobei versucht wurde, aufzudecken, wie die gedankliche Widerspiegelung dieser Widersprüche in der klassischen Ökonomie Englands, wie die reale Explosion dieser Widersprüche in der Französischen Revolution auf die Entstehung und Entwicklung dieser Dialektik eingewirkt haben, und welche — im Guten wie im Bösen — variierende Wirkung die Tatsache gehabt hat, daß diese französischen und englischen realen und ideologischen Geschehnisse sich im Kopf eines Sohnes des ökonomisch-sozial zurückgebliebenen Deutschland zur dialektischen Methode, zum idealistischen System vereinigt haben.

Erst durch eine solche Fragestellung war es möglich, auch in der Behandlung der Beziehung von Hegel zu seinen Vorgängern über jene schematisierende und die Kompliziertheit der wirklichen Tatbestände vergewaltigende und entstellende Betrachtungsweise hinauszugehen, die in der bürgerlichen Geschichte der Philosophie üblich ist und deren Spuren auch in der Behandlung solcher Fragen durch Marxisten noch vielfach zu finden sind. Wir glauben, gezeigt zu haben, daß sowohl die Unabhängigkeit Hegels von seinen bedeutenden Zeitgenossen und Vorgängern, wie seine ungewollten Übereinstimmungen mit ihnen auf diese Probleme des gesellschaftlichen Seins zurückzuführen sind.

Dies ist keine bloße historische Frage, keine bloße innere Angelegenheit einer sogenannten Hegelforschung. (Obwohl auch diese Fragen als Momente des Kampfes gegen die faschisierende und faschistische Verzerrung der Geschichte wichtig und aktuell sind.) Die Darlegung der wirklichen Ursachen der Größe und der Schranken der Hegelschen Dialektik bedeutet

zugleich ein Erhellen der Beziehung zwischen Hegel und Marx, ein Konkretisieren des geschichtlichen Erbes, das aus der Hegelschen Dialektik im dialektischen Materialismus kritisch aufgearbeitet und aufbewahrt wurde. Denn es ist klar, daß Marx sich immer mit dem *wirklichen* Hegel auseinandergesetzt hat. Gerade mitten in seinen Polemiken zieht er immer die schärfste Grenze zwischen dem, was Hegel wirklich, mit allen seinen Schranken vorstellt, und dem, was seine Schüler und Nachfolger aus ihm gemacht haben. Zwischen dieser Marxschen Kritik und unserer Zeit liegt aber fast ein ganzes Jahrhundert, dessen „Leistung“ in dieser Hinsicht gerade in der Entstellung des Bildes vom wirklichen Hegel bestand, einer Entstellung, der bis jetzt kein entsprechendes marxistisches Studium von Hegel selbst, kein Herausgraben und Herausarbeiten des wirklichen Hegel gegenübergestellt wurde. Die Vorstellungen, mit denen auch die Mehrzahl der philosophisch gebildeten Leser an Hegel herantritt, sind – ohne daß sie es wissen – tief von der bürgerlichen Entstellung der Hegelschen Philosophie beeinflußt. Und die weittragende Bedeutung der kritischen Bemerkungen von Marx, Engels, Lenin und Stalin können nur dann richtig verstanden und richtig verwertet werden, wenn man genau weiß, was der *wirkliche* Gegenstand dieser Kritik, wer der *wirkliche* Hegel ist.

Erst aus diesen Zusammenhängen wird die *philosophische* Bedeutung der ökonomischen Studien und Anschauungen Hegels klar. Wie unvollkommen und widerspruchsvoll diese Anschauungen Hegels auch gewesen sein mögen – wir haben in verschiedenen Fällen die ihnen innewohnenden Widersprüche ausführlich dargelegt –, so ist es sicher kein Zufall, daß der Vollender der idealistischen Dialektik der *einzige* Philosoph dieser Periode war, der sich *ernsthaft* mit der ökonomischen Struktur der kapitalistischen Gesellschaft auseinanderzusetzen versuchte. Vielmehr ist jene *spezifische* Form der Dialektik, die Hegel entwickelt hat, aus dieser Auseinandersetzung mit den Problemen der kapitalistischen Gesellschaft, mit den Problemen der Ökonomie herausgewachsen.

Wir wiederholen: Die bloße Form der Einheit der Widersprüche taucht in der Neuzeit bereits bei Nicolaus Cusanus und Giordano Bruno auf; was aber die *entscheidenden* Fragen der Dialektik betrifft, so bedeutet auch die Schellingsche Philosophie, die höchste Stufe der Dialektik vor Hegel, keinen wirklichen Schritt vorwärts dieser Dialektik gegenüber. Erst jene spezifisch Hegelschen Kategorien, deren Entstehung und Widersprüchlichkeit wir hier genau studiert haben, ergeben für die Dialektik eine Erkenntnishöhe, eine Ausbildung der wesentlichen Bestimmungen, an die die materalische Dialektik von Marx – kritisch aufhebend und umstülpend, aber unmittelbar – anknüpfen konnte. Die ungeheure Bedeutung der Marxschen Kritik an Hegel besteht gerade darin, daß sie den Grund der Größe

und der Schranken der Hegelschen Dialektik in der Richtigkeit und Begrenztheit seiner Auffassung der Widersprüche und Bewegungsgesetze der kapitalistischen Gesellschaft, der Ökonomie des Kapitalismus aufzeigt.

Die spezifische historische Größe Hegels ist nur von hier aus wirklich verständlich. Jeder Denker ist, wie Hegel wiederholt sagt, Sohn seiner Zeit; als solcher knüpft er naturgemäß an seine Vorgänger an. Wenn jedoch Bedeutung und Rang eines Denkers bestimmt werden sollen, so muß gefragt werden, wie weit er von diesem notwendig übernommenen inhaltlichen und methodologischen Gedankengut seiner Vorgänger abhängig und wie weit er imstande ist, die so übernommenen philosophischen Inhalte und Formen unbefangen an der Wirklichkeit selbst zu prüfen und sie dadurch kritisch zu überwinden und weiterzubilden; wie weit er von der Wirklichkeit selbst ausgeht, und wie weit er von den philosophischen Traditionen seiner Vorgänger bestimmt bleibt.

Hier ist der qualitative Unterschied zwischen Fichte und Schelling einerseits und Hegel andererseits (um von den geringeren Denkern dieser Periode, die freilich im Vergleich zu den heutigen sogenannten „Größen" der bürgerlichen Philosophie noch wahrhafte Riesen sind, gar nicht zu sprechen). Selbstverständlich sind die Ausgangspunkte und die Entwicklungsrichtungen der Fichteschen und Schellingschen Philosophie ebenfalls von der objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit bestimmt. Aber philosophisch bleiben sie beide innerhalb der Schranken der Kantschen Philosophie befangen, und wenn z. B. Schelling vom subjektiven zum objektiven Idealismus weiterschreitet, so kann er diesen Kantschen Rahmen der philosophischen Problemstellungen und Lösungen nicht sprengen, sondern nur anders kombinieren; das Hinausgehen über Kant bleibt bei ihm mehr deklarativ als wirklich philosophisch.

Hegel ist der einzige Philosoph der Periode nach Kant, der im tiefsten Sinne des Wortes originell an die Probleme der Epoche herantritt. Wir haben ausführlich seine Jugendanfänge analysiert und konnten dabei sehen, wie sämtliche Probleme der Dialektik, wenn auch noch nicht in der späteren gereiften Form, aus der Auseinandersetzung mit den beiden weltgeschichtlichen Tatsachen der Epoche, der Französischen Revolution und der industriellen Revolution in England herausgewachsen sind. Erst im Laufe der konkreten Herausbildung seines eigenen Systems entsteht bei Hegel die wirkliche gedankliche Anknüpfung an seine Vorgänger. Diese ist aber von Anfang an eine kritische, eine den gedanklichen Rahmen der Kantschen Konzeption sprengende. Erst dort, wo das gesellschaftliche Sein Deutschlands die Hegelsche Dialektik in enge, zuweilen philiströse Schranken einengt, treten, wie wir gesehen haben, starke Gemeinsamkeiten mit seinen Vorgängern bei ihm auf.

Historisch läßt sich Hegel in seiner Zeit nur mit Goethe auf eine Stufe stellen. Es ist kein Zufall, daß in den Vorarbeiten zur „Phänomenologie des Geistes“ sich lange und ausführliche Auseinandersetzungen mit Goethes „Faust“ finden. In beiden Werken kommt nämlich ein ähnliches Bestreben zum Ausdruck, der Versuch, die Entwicklungsmomente der menschlichen Gattung bis zu ihrer damals erreichten Stufe enzyklopädisch zu umfassen und in ihrer immanenten Bewegung, ihrer Eigengesetzlichkeit darzustellen. Nicht umsonst hat Puschkin den „Faust“ eine „Ilias des modernen Lebens“ genannt, und der geistreiche Ausdruck Schellings über seine eigene Philosophie des Geistes, der sie als eine Heimkehr des Geistes, als eine „Odyssee des Geistes“ bezeichnet, paßt vielmehr auf die „Phänomenologie“ als auf irgendein Werk Schellings.

Goethe und Hegel leben am Anfang der letzten tragischen großen Periode der bürgerlichen Entwicklung. Für beide eröffnen sich schon die unauflösbaren Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft, das Auseinandergerissenwerden von Individuum und Gattung durch diese Entwicklung. Ihre Größe besteht einerseits darin, daß sie diesen Widersprüchen unerschrocken ins Gesicht sehen und den Versuch machen, für diese Widersprüche den höchsten, dichterischen oder philosophischen Ausdruck zu finden. Andererseits leben sie am Anfang dieser Periode, so daß es beiden – wenn auch nicht ohne Künstlichkeiten und Widersprüche – noch möglich ist, umfassende und doch tiefe und wahre Bestimmungen enthaltende synthetische Bilder über die Gattungserfahrung der Menschheit, über die Entwicklung des menschlichen Gattungsbewußtseins zu schaffen. „Wilhelm Meister“ und „Faust“ sind in dieser Hinsicht ebenso unvergängliche Dokumente der Menschheitsentwicklung wie die „Phänomenologie“, die „Logik“ und die „Enzyklopädie“. Selbstverständlich darf über diese tiefe Verwandtschaft ihrer letzten Grundtendenzen ihre gedankliche Scheidung nicht völlig außer acht gelassen werden: Goethe hat sich viel stärker an der Natur orientiert als Hegel, stand zeit seines Lebens dem Materialismus sehr nahe, andererseits aber hatte er für sehr wichtige dialektische Entdeckungen Hegels keinen Sinn mehr. Diese Unterschiede müßte eine ausführliche Geschichte dieser großen Periode eingehend berücksichtigen. Und erst mit der konkreten Durchführung einer solchen Untersuchung der Verwandtschaften und Verschiedenheiten zwischen Goethe und Hegel würden die inneren Widersprüche der Fortschrittlichkeit dieser Periode wirklich klar und auf der höchsten Stufe hervortreten.

Für unsere Zwecke reicht die Feststellung dieser gemeinsamen Tendenz aus. Wir brauchen hier nicht die komplizierte Dialektik jener Ursachen und Folgen detailliert zu untersuchen, die die Auseinandersetzung Goethes mit den Problemen der kapitalistischen Gesellschaft teils realistischer, teils

weiter in die Zukunft schauend, teils aber weniger dialektisch, weniger widerspruchsvoll gemacht haben als die von Hegel. Für unsere Zwecke genügt der Hinweis, daß der Ausgang von der menschlichen Arbeit als Selbsterzeugungsprozeß des Menschen der gemeinsame Grundgedanke Goethes und Hegels gewesen ist. Daß dieser Gedanke, wenn auch noch nicht in einer bewußten ökonomischen Form, schon im „Prometheus"-Fragment des jungen Goethe auftaucht und – für den Unterschied zwischen Goethe und Hegel sehr charakteristischerweise – einen antireligiösen Akzent erhält. In den größten Werken Goethes steht aber dieses Selbsterzeugen des Menschen durch die Arbeit mit dem Münden dieses Problems in die Auseinandersetzung des Menschen mit der kapitalistischen Gesellschaft, mit dem Münden dieses Problems in eine scharfe, humanistische Kritik der kapitalistischen Gesellschaft in engstem Zusammenhang; mit einer humanistischen Kritik, die keinen Augenblick den Gedanken des *menschlichen Fortschritts* aus dem Blickfeld verliert, die deshalb sich lieber „mitten im Dünger der Widersprüche" bewegt und sich hier einen Weg zu bahnen sucht, als irgendeiner romantisch-reaktionären Richtung Konzessionen zu machen. Es wäre lächerlich und pedantisch, zwischen den großen Werken Goethes und der Philosophie Hegels mechanische und in Einzelheiten gehende Parallelen zu ziehen. Aber der Weg, auf dem Goethe seinen „Wilhelm Meister" oder „Faust" findet, ist in einem großen historischen Sinne derselbe Weg, den der Geist in der Hegelschen „Phänomenologie" durchläuft[1].

[1] Diese Beziehung zwischen „Faust" und „Phänomenologie" habe ich ausführlich dargestellt in meinem Buch: Goethe und seine Zeit, Aufbau-Verlag, Berlin 1952.

NAMEN- UND TITELREGISTER

Die Werke Hegels sind in chronologischer, diejenigen der übrigen Autoren in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt.

INHALT

लाल बहादुर शास्त्री राष्ट्रीय प्रशासन अकादमी, पुस्तकालय
L.B.S. National Academy of Administration, Library
मसूरी
MUSSOORIE
यह पुस्तक निम्नांकित तारीख तक वापिस करनी है ।
This book is to be returned on the date last stamped

दिनांक Date	उधारकर्त्ता की संख्या Borrower's No.	दिनांक Date	उधारकर्त्ता की संख्या Borrower's No.

Ger
330.122
Luk

LIBRARY
LAL BAHADUR SHASTRI
National Academy of Administration
MUSSOORIE

Accession No. 11776

1. Books are issued for 15 days only but may have to be recalled earlier if urgently required.
2. An over-due charge of 25 Paise per day per volume will be charged.
3. Books may be renewed on request, at the discretion of the Librarian.
4. Periodicals, Rare and Reference books may not be issued and may be consulted only in the Library.
5. Books lost, defaced or injured in any way shall have to be replaced or its double price shall be paid by the borrower.

Help to keep this book fresh, clean & moving